PROF. DR. H. G. STOKER

OORSPRONG EN RIGTING

Band I

1967
TAFELBERG-UITGEWERS
KAAPSTAD

lnhoud

[#7] **Vooraf**

Hierdie vooraf-woord kan goedskiks ook as ŉ agterna-woord gelees word. Dit gaan hierin immers alleen oor die verskyning van hierdie werk as sodanig, terwyl die skrywer self opmerkinge van meer inhoudelike aard maak in die egte voorwoord wat hierop volg.

In hierdie tweedelige werk - waarvan hierdie die eerste band is - word ŉ keur van die skrywer se artikels wat oor ŉ aantal jare in verskillende tydskrifte en versamelwerke gepubliseer is, saam gebundel. Daarby is ook ŉ aantal verwerkte en nuwe artikels gevoeg.

Sonder twyfel is die verskyning van hierdie werk ŉ gebeurtenis van buitengewone belang vir die prinsipieel beskouende denke in die algemeen en vir die Calvinisties-denkende wêreld in besonder. En meer persoonlik: vir die oud-studente van die skrywer is dit ŉ bron van ongekende vreugde.

Die eienskappe wat hierdie werk kenmerk, kan nie verstaan of waardeer word, as nie steeds in gedagte gehou word dat dit uit die persoon van die skrywer self voortvloei nie.

Van prof. dr. H. G. Stoker kan gesê word: hy is ŉ geïntegreerde mens. En daarmee bedoel ek iets heel konkreets: sy akademiese arbeid, sy belewing van die godsdiens en sy meelewing met sy volk is nie drie lewensektore wat los of vreemd van mekaar staan nie, maar dit vorm die wedersyds bevrugtende komponente van ŉ onlosmaaklike eenheid in sy persoon.

Hy is nie uit die skool van geleerdes wie se gekonsentreerde intellektuele arbeid hulle los gemaak het van of krities-veroordelend laat staan het met betrekking tot die gebondenheid aan God en aan die eie volksgemeenskap nie. Hy leef en dink uit die diepte van sy gebondenheid aan sy Skepper *en* die verbande waarin hy weet dat hy as mens geplaas is.

Deur al die jare heen het hy gearbei aan daardie grondbeginsels waarvan hy geglo het dat dit ten diepste opkom uit en in ooreenstemming is met die Heilige Skrif. Die uitbouing hiervan kon hy, danksy die gawe van ŉ buitengewone [#8] intellektuele toerusting, in so ŉ mate in selfstandige bane lei. dat hy, sonder twyfel, die mees oorspronklike wysgeer in Suid-Afrika genoem kan word.

Daarom kan prof. Stoker op ŉ heel besondere wyse deur ons volk as *ons denker* toegeëien word: uit óns bodem het hy gekom, op óns bodem het hy bly staan -in teenstelling met diegene wat van ons is of was, maar van ons godsdiens- en volksbodem vervreemd geraak het.

Wat vir sy persoon geld, is waar ook van sy werk. Die wysbegeerte -waaraan hy sy lewe lank gearbei het en nog steeds arbei -is vir hom nie ŉ geïsoleerde terrein gereserveer vir diegene wat ŉ voorliefde het vir abstrakte bespiegeling en genot vind in die spel van die denk-akrobatiek nie, maar dit is vir hom deel van die roeping van die mens se geesteskultuur .Daarom het hy ŉ Wysbegeerte uitgebou wat op die Skrif gegrond is. En hierdie -as ek dit so mag noem formele grondbeginsel in die denke van Stoker het talle ingrypende implikasies! Om enkeles te noem: hy kan oorneem -en het oorgeneem -van hulle wat voor hom vir hulle wysgerige denke uit die Skrif geput het. Maar dit het hom nie -en dit is na my oordeel van die allergrootste betekenis vir ons dag -van nie Calvinistiese denkers só vervreemd dat hy niks van hulle wóu of kón leer nie Steeds het hy met hulle in dialoog gebly. Stoker het ons geleer dat beginselvastheid .'n oopheid tot gesprek met die wêreld nie uitsluit nie, maar juis moontlik maak! Maar die beginsel van die dialoog trek hy selfs verder deur: ook die Teologie. Wysbegeerte en Vakwetenskap moet in voortdurende wisselwerking met mekaar staan. Vir al drie gaan dit immers om die waarheid en in hierdie worsteling kan die een die hulp van die ander nie ontbeer nie. Dat hy hom aan die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. dan ook beywer het vir die instelling van ŉ verpligte kursus -*Beginsel- en Metodeleer* (later *Stadium Universale* genoem) -wat moes dien as inleiding tot die wysgerige grondslae wat aan elke wetenskap ten grondslag lê, getuig nie net van die konsekwente deurvoering van sy beginsels nie. maar ook van die dinamiese krag wat in sy oortuiging opgesluit lê.

In wat in hierdie bundel aangebied word - en selfs breër: in ander werke van die skrywer -vind ons

nie antwoorde op *alle* wysgerige vrae nie. ʼn Uitgewerkte wysgerige sisteem het prof. Stoker nog nie gepubliseer nie. Maar die antwoorde wat hy wel gegee het, was van só ʼn betekenis, het só ʼn diepte van visie, skerpte van analise en helderheid van logiese bou vertoon, dat hy ook op internasionale terrein die aandag getrek het: sy proefskrif- oor die gewete -word vandag nog deur vooraanstaande denkers, soos o.a. Martin Heidegger, aangehaal; hy is mede-redakteur van ʼn internasionale filosofiese tydskrif, *Philosophia Reformata,* en het reeds verskeie voordragte in Amerika en aan Nederlandse universiteite gehou.

In die lig hiervan is dit te begryp dat sy universiteit waar hy ʼn leerstoel vanaf [#9] 1925 met onderskeiding beklee het, met groot dankbaarheid vervul sal wees vir die voorreg om so ʼn leerkrag tot sy personeel te kan reken. Ons vertrou dat daardie universiteit die las van die verantwoordelikheid wat hieruit vloei, met onderskeiding dra: teenoor homself, sowel as teenoor ons volk, is hy dit verskuldig om sorg te dra dat wat prof. Stoker begin het, sal voortgaan. Die grondbeginsels van die Calvinisme soos hy dit gesien het en waaraan hy gewerk het, mag nie tot die geskrewe woord verstar nie, maar moet verder uitgebou word en voortlewe in die gesproke woord. Dit het krag, die krag wat in staat is om mense aan te gryp, te inspireer en hulle in beweging te bring -daarvan kan ʼn groot skare oud-studente en geesgenote dankbaar getuig.

Mag hierdie werk ʼn geestelike verryking wees vir elkeen wat dit lees, en mag prof. Stoker die gesondheid ontvang om nog vele publikasies die lig te laat sien!

J. A. Heyns

Teologiese Fakulteit, Stellenbosch.

[#10] Voorwoord

Aan my vriend en kollega, dr. J. A. Heyns, gaan my besondere dank. Hy het my met die voorstel genader om hierdie tweedelige werk aan te pak en het - naas ander gewaardeerde dienste - my ter syde gestaan met die uitkies van artikels wat in hierdie werk opgeneem is.

Dit was oorspronklik die bedoeling om in hierdie twee bande slegs voorheen gepubliseerde artikels op te neem. Aan die een kant weens die omvang van boekdele en aan die ander kant weens die ontwikkeling van my insigte het dit egter wenslik geblyk om in verskillende gevalle ŉ aantal artikels tot een artikel om te werk en om enkele nuwe artikels by te voeg.

Ook is ooreengekom om nie net wetenskaplike (waaronder veral wysgerige) nie, maar ook populêr-wetenskaplike artikels te plaas.

Band I behandel in hoofsaak lewens- en wêreldbeskoulike, antropologiese etiese vraagstukke, terwyl Band II hoofsaaklik ensiklopediese, algemeen en wysgerige, gnoseologiese (waaronder kenteoretiese) en spesiale kosmologie vraagstukke behandel.

Die aandag van die leser word gevestig op die datums waarop betrokke artikels voorheen verskyn het. Want in die geval van betrokke artikels is my insigte verder uitgebou en/of in bepaalde opsigte gewysig -soos dit ten dele uit latere publikasies blyk.

Herhalings van vraagstukke in dieselfde artikels kon nie uitgeskakel word sonder om die opset en eenheid van die betrokke artikels te skend nie. Maar met dergelike herhalings word egter die betrokke vraagstukke telkens in ŉ ander perspektief en konteks behandel.

As ons die moderne Wysbegeerte die revue laat passeer, dan val dit op dat wanneer ŉ wysgerige rigting tot die konsekwensies van sy weg voortskry, 'n wekroep verneem word: “Die bewandelde weg is ŉ dwaalweg! Terug na die oorsprong! Volg vanuit die oorsprong ŉ nuwe rigting!” Terug na die oorsprong “ – [#11] na die onbetwyfelbare kritiese denke (Descartes); na die moontlikhede wat die ervaring die mens bied (Bacon); na die transendentale kritiek van die rede (Kant); na die dialekties ontwikkelende idee (Hegel); na die objektief waarneembare feite (Comte); na die voortstuwende lewenstroom (Bergson); na die vrugbaarheid van empiriese hipoteses (James); na die intuïtief geskoude wese en wesenhede (Husserl, Scheler); na die kontingente eksistensiële ontwerp, keuse en waag (Heidegger, veral in sy eerste periode, Sartre en Jaspers); ensovoorts. En vanuit elke oorsprong word dan die nuwe rigting gevolg wat deur die aangeprese oorsprong aangedui word.

Geen dergelike oorspronge is egter die Oorsprong nie. Want elkeen van hulle is in en/of na aanleiding van die onselfgenoegsame skepping gevind. Elke keuse van ŉ dergelike oorsprong herberg in prinsipe die tendens om iets wat onselfgenoegsaam is, selfgenoegsaam te stel en te verabsoluteer. Weens die partikulariteit van so ŉ oorsprong lei dit die wysgerige ondersoek in ŉ eensydige rigting. Om hierdie en ander redes beland die vorser telkens weer op ŉ dwaalweg en verneem ons telkens weer opnuut: “Terug na die oorsprong! Volg ŉ nuwe rigting!”

Ook vir die Skrifgelowige wysgeer geld die wekroep: “ Terug na die Oorsprong!” Want ook hy - sondaar soos hy is - dwaal telkens weer. Maar op sy dwaalweë word die wekroep: “ Terug na die Oorsprong!” die wekroep van “Reformeer!” Hierdie Oorsprong vind hy egter nie in of na aanleiding van die onselfgenoegsame skepping nie, maar in die Woordopenbaring van God, uit, deur en tot Wie alle dinge - ook die wysgerige ondersoek en die veld van wysgerige ondersoek - is; Hy is die enigste, algenoegsame en absolute Oorsprong van alle dinge. En vanuit hierdie Oorsprong moet die Skrifgelowige wysgeer sy rigting vind en sy wysgerige weg bewandel.

Dit beteken nie dat hy die Wysbegeerte verteologiseer nie. Want die teoloog het tot taak om die

openbaring van God aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge te deurvors, terwyl die wysgeer as veld van ondersoek het die aardse skepping (die *kosmos;* stof, plant, dier en mens) in sy totaliteit en samehang van radikale verskeidenheid. Hy gaan egter uit van - dit wil sê, veronderstel - God as die Oorsprong van alle dinge. Hy besien sy veld van ondersoek "in U lig". Dat hierby ŉ wedersydse gesprek tussen wysgeer en teoloog (nes *mutatis mutandis* tussen wysgeer en vakwetenskaplike) nodig is, spreek wel vanself.

Reeds vanaf my studentejare het die oortuiging my besiel dat die openbaring van God in Sy Heilige Woord aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge nie net vir die Christelike godsdiens, kerk en Teologie van betekenis is nie, maar dat dit sy voorwetenskaplike lig werp op die hele skepping en op alles wat daarin is - en dus ook op die wysgerige ondersoek en op die veld van [#12] ondersoek van die Wysbegeerte. *Voorwetenskaplik,* want die Woord van God is geen wetenskaplike handleiding nie. Maar deur die wysgerige taak "in U lig" te behartig, word die wysgerige ondersoek en die veld van ondersoek van die Wysbegeerte in hul kreatuurlikheid, selfgenoegsaamheid en veelvuldige afhanklikheid van God Drie-enig, die Oorsprong, onthul. En juis daardeur word die weg gebaan om hulle te ken soos hulle fundamenteel waarlik is.

In die rigting vanuit hierdie Oorsprong filosoferend, het dit my telkens opnuut verras om te vind hoe verruimend, saamhangend en bevrydend hierdie perspektiwiese benadering van die wysgerige kenne en wysgerig kenbare is. *Verruimend,* want dit open in tendens die oog vir die ontsaglik ryke verskeidenheid van Gods skepping en selfs vir die waarheidsmomente in die sienings en teorieë van andersdenkende wysgere. *Saamhangend,* omdat dit in tendens en by benadering sowel die kreatuurlike eenheid van die kosmos onthul as ons die wonderlike onderlinge verbondenheid van sy radikale verskeidenheid laat sien sonder om daardeur aan hierdie verskeidenheid te kort te doen. *Bevrydend,* omdat dit in tendens verabsolutering en selfgenoegsaamstelling van die skepping of van iets daarin, reduksie van die radikale verskeidenheid tot of na aanleiding van ŉ onselfgenoegsame oorsprong (en daarmee alle eensydigheid) en alle splitsing van die kosmos in twee of meer selfstandige "dele" by die wortel afsny. *In tendens,* want ook hy wat die Wysbegeerte "in U lig" beoefen, struikel en raak in die strikke van valse probleemstellings verward.

Bostaande geld *mutatis mutandis* vir alle wetenskappe - en dus ook vir Teologie en die Vakwetenskappe. Dit geld *mutatis mutandis* ook vir die hele lewenspraktyk.

Dit gaan hier nie net om ŉ op-weg-wees nie. Op weg waarheen ? Dit gaan hier om die Oorsprong van waaruit die rigting van die op-weg-wees bepaal word. Wie die op-weg-wees tot oorsprong verhef, is ŉ reisiger na nêrens; vir hom spreek die kontingente die laaste woord.

H. G. Stoker

[#13]

1.14.1. Lewens- en Wêreldbeskouing en Lewenswandel[1)]

l. Lewens- en wêreldbeskouing

Die betekenis van lewens- en wêreldbeskouing blyk onder andere uit die volgende drie stellinge :

a. Aan alles wat die mens doen en laat, lê ʼn lewens- en wêreldbeskouing ten grondslag.

b. In ʼn lewens- en wêreldbeskouing laat die diepste dryfvere en beweegredes van ʼn mens se doen en late hulle geld.

c. ʼn Lewens- en wêreldbeskouing gee uitdrukking aan die eintlike en diepste sin wat die werklikheid (en dit sluit in die wêreld, die mens se bestaan en sy lewe) vir die mens het.

Ons het hier met dieptes te doen van waaruit selfs die wetenskap - om een voorbeeld te noem - opkom en sy sin ontvang, en wat selfs die wetenskap nie ten volle kan peil nie. Ons het hier met *religieuse* dieptes te doen wat die menslike verstand te bowe gaan; met die misterieuse dieptes van die menslike hart en van wat tot die menslike hart spreek en om ʼn antwoord - geloof, ken, waardeer en doen - roep.

Dit behoort wesentlik tot die mens as sodanig om ʼn lewens- en wêreldbeskouing te hê. ʼn Lewens- en wêreldbeskouing is *wesentlik-menslik.* Met die mens (staande in verhouding tot God, mens en wêreld) en aan die mens is moontlikhede geskenk. Hy kan die natuur beheers, kultuur skep, vir die mens sorg, God dien. Hy is toerekenbaar en kan van sy geloof, kenne, waardeer en doen rekenskap gee. Hy staan onder behorenseise (onder die wetsorde van God, waaronder Sy gebooie en kultuurnorme; en onder kontingente[2)] behorenseise wat hom hier en nou verpligtend aanspreek). Hy is daarom verantwoordelik en [#14] kan van hom verantwoording ge-eis word. Hy is die deur God geroepene in alles, orals, altyd. Om al hierdie redes behoort dit konstitutief tot die mens om ʼn lewens- en wêreldbeskouing te vorm en te hê. Sonder hierdie moontlikheid in prinsipiële sin kan hy nie mens wees nie. Dit geld ook vir idiote en kranksinniges by wie kousale faktore die vorming van ʼn lewens- en wêreldbeskouing verhinder; sonder hierdie prinsipiële moontlikheid van en vir die mens sou daar nie iets soos idiosie en kranksinnigheid kon gewees het nie.

Dit hou dan ook in dat om ʼn lewens- en wêreldbeskouing te hê, *algemeen- menslik* is, daargelate of ʼn mens hom oor sy lewens- en wêreldbeskouing besin, dit onkrities van ander (bv. sy opvoeders) oorneem, of dit moeilik onder woorde kan bring, al dan nie. Tereg kon Piaget dan ook aantoon dat nie net volwassenes nie, maar ook die kind - selfs die klein kind - ʼn lewens- en wêreldbeskouing het, hoe kinderlik laasgenoemdes ook al mag wees. Nie net die hoog-ontwikkelde volke nie, maar ook die sg. ‚primitiewe' volke het ʼn lewens- en wêreldbeskouing. Dat by klein babas, idiote en kranksinniges nie, of nog nie, van ʼn lewens- en wêreldbeskouing sprake is nie, bevestig as uitsondering juis die reël dat ʼn lewens- en wêreldbeskouing algemeen-menslik is.

Die mens is nie louter individu nie, maar ʼn individueel-sosiale wese op diverse maniere innig en innerlik met die samelewing verbind. Juis as ‚gemeenskapswese'[3)] vorm hy sy lewens- en wêreldbeskouing. Dit ontstaan en ontwikkel in ʼn ‚gemeenskap' met sy gemeenskaplike taakstellings, ervarings, lotgevalle en aspirasies en gee uitdrukking aan ʼn ‚gemeenskapsgees' wat wortel in religieuse grondmotiewe.[4)] Dit word - tuis, op skool, in die kerk, in die maatskappy, ensovoorts - van geslag tot geslag oorgedra. Kenmerkend vir ʼn lewens- en wêreldbeskouing is dan ook sy *sosiale aard,* hoe dit ook al met nuwe ervarings en lotgevalle en deur vindinge en bevindinge van leidende instansies telkens verder ontwikkel, uitgebou en gewysig mag word en hoe individuele oortuigings van mense daarvan mag verskil.

ʼn Lewens- en wêreldbeskouing het egter met slegs *fundamentele oortuigings* te doen. Dat ʼn wit Frau Karl-roos in my tuin groei, dat ek nou my buurman se hond hoor blaf, dat twee plus twee vier is, ensovoorts, is geen lewens- en wêreldbeskoulike kennis nie.

Lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings is eerstens in die sin fundamenteel dat dit innig en innerlik verbind is met die diepste roersele van die menslike sielelewe, met die diepste van sy bestaan, sy hart, met sy hele persoon-wees en dat dit in fundamentele - en universele - sin sy lewenswandel en lewenstyl rig en lei. (Hierop kom ons terug.) Dit hang met die volgende saam.

[#15]

ŉ Lewens- en wêreldbeskouing is tweedens as sodanig fundamenteel van aard omdat dit bestaan uit antwoorde wat die mens gee op fundamentele vrae aangaande God - of wat of wie ook al afvallig in die plek van God gestel mag word - mens en wêreld in hul onderlinge verhoudings - waaronder ingesluit is vrae aangaande die oorsprong, sin en doel van alle dinge; lewe, dood en onsterflikheid; sonde, kwaad en hul oorwinning; toeval en bestemming; vryheid, skuld en verantwoordelikheid; fundamentele vrae aangaande wat die mens behoort te glo, te ken, te vertrou, te verwag en te doen; vrae wat in ŉ fundamentele sin sy lewe en die wêreld, asook sy bestaan in die wêreld, sinvol, betekenisvol, waardevol en ryk aan doel maak.

Maar hierdie antwoorde op fundamentele vrae staan nie los van mekaar nie. Dit vorm ŉ samehangende *geheel* - daargelate of hierdie geheel deur die afval van die mens dialekties en innerlik verskeur is of nie.

Om saam te vat: ŉ lewens- en wêreldbeskouing is die geheel van antwoorde op fundamentele vrae aangaande God (of wie of wat ook al afvallig in die plek van God gestel word), mens en wêreld en hul onderlinge verhoudinge.

Maar hierdie geheel van fundamentele antwoorde kan nie van die res van die menslike kenne geïsoleer word nie. ŉ Lewens- en wêreldbeskouing omspan, dra, belig en lei alle ander kennis (en daarmee ook alle doen wat daardeur bepaal word). ŉ Lewens- en wêreldbeskouing vertoon dan ook ŉ *universele* (omvattende) karakter (ook al mag by gevalle bv. dualisties tussen godsdiens en kultuur, kerk en wêreld, of tussen ‚genade' en ‚natuur' onderskei word).

Strictu sensu behoort ons telkens die woorde *in tendens* by te voeg. In tendens is ŉ lewens- en wêreldbeskouing fundamenteel. Want byvoorbeeld vir hom in wie se lewens- en wêreldbeskouing mag, rykdom of sinnelus die sentrale rol speel, vorm dergelike motiewe die belangrikste wat vir hom aan die menslike lewe, kenne en doen die eintlike sin en waarde gee. In tendens is ŉ lewens- en wêreldbeskouing universeel. Want vir hom wie se lewens- en wêreldbeskouing vereng is tot bv. die oombliklike hede, tot die onmiddellike omgewing of tot die nuttige, omvat dergelike motiewe al wat hy vir sy lewe van werklike belang ag. Hierby moet gevoeg word dat ŉ lewens- en wêreldbeskouing in tendens ŉ eenheid vorm, dit wil sê, *integraal* is, daargelate of dit fundamenteel op een prinsipe berus (soos in die geval van bv. ŉ teosentriese of ŉ ecclesio-sentriese, of ŉ humanistiese of ŉ naturalistiese lewens- en wêreldbeskouing) of op meer beginsels wat op diverse maniere in dialektiese spanning verbind word (soos bv. die van natuur en genade, of van God en wêreld, of - soos bv. in die Persiese lewens- en wêreldbeskouing - van goed en kwaad, of van gees en natuur).

[#16]

2. Konfrontasie met ander opvattings

Sommige gesaghebbendes wil net van ŉ lewensbeskouing praat en nie ook van ŉ wêreldbeskouing nie. Ons insiens behoort al twee egter in hul on onverbreeklike verbondenheid saamgevat te word. Want aan die een kant leef die mens in die wêreld, speel hy in die wêreld sy rol en vind hy onder andere juis in die wêreld wat hom te doen staan. Met ander woorde, in die wêreld vind hy die take wat aan sy lewe sin, doel en waarde gee. Aan die ander kant is die wêreld juis op die mens aangewys vir die aktualisering van sy moontlikhede (dink maar aan die vorming van kultuur uit natuur). Sonder

ŉ wêreldbeskouing hang lewensbeskouing in die lug en verloor dit die basis vir sy praktiese inslag. Sonder ŉ lewensbeskouing kom die betrokkenheid van die wêreld op die mens nie tot sy reg nie. Ook die geskiedenis van lewens- en wêreldbeskouings getuig van innerlike verbondenheid, ook al mag by tye of in bepaalde gevalle die klem meer op die een as op die ander val.[5)]

Sommige wil tussen lewens- en wêreldbeskouing aan die een kant en godsdiens en religie aan die ander kant[6)] onderskei. Dat godsdiens (in enger sin van bv. kultuur onderskei behoort te word, is wel juis. Maar religie (godsdiens in ruimer sin) en die religieuse (die godsdienstige dus ingesluit) waarhede mag of kan nie van lewens- en wêreldbeskouing geïsoleer word nie. Want juis húlle gee aan die lewens- en wêreldbeskouing sy eintlike grondslag, sy hoogste diepste sin (daargelate watter religieuse oortuigings ŉ mens mag aanhang). (om ŉ term van Dooyeweerd te leen: die ‚religieuse grondmotiewe' vorm die dinamiese basis en diepste lewensaar van lewens- en wêreldbeskouing. Dit mag eensydig wees, maar daar steek tog ŉ kostelike waarheidsmoment in as bv. beweer word dat die Heidelbergs Kategismus die ABC van die Protestants-Christelike lewens- en wêreldbeskouings vorm. In prinsipiële sin is elke lewens- en wêreld beskouing religieus bepaal.

[#17]

Veral in ons tyd is daar diegene wat lewens- en wêreldbeskouing wil beperk tot eksistensiële beslissings betreffende die geheel van eksistensiële betrekkings waarin die mens staan, bv. in sy verhouding tot ŉ goddelike wese, tot die mens self en tot die wêreld. Dat ŉ lewens- en wêreldbeskouing eksistensiële beslissings betreffende eksistensiële betrekkinge inhou, kan moeilik ontken word. Want ons het hier met persoonlike, en daarmee - soos ons later sal sien - met toerekenhare en verantwoordelike oortuigings te doen (daargelate hoeveel daarvan - kragtens die sosiale aard van lewens- en wêreldbeskouing - na aanleiding van en deur vereenselwiging met die gemeenskaplike en tradisionele oortuigings getref mag word). Maar lewens- en wêreldbeskouing omvat veel meer as net eksistensiële beslissings betreffende eksistensiële betrekkinge. Die beperking van lewens- en wêreldbeskouing tot eksistensiële beslissings betreffende eksistensiële betrekkinge hou die gevaar in dat individuele beslissings ten koste van die sosiale karakter van lewens- en wêreldbeskouing oorbeklemtoon word. Dit hou verder die gevaar in dat dit ŉ eensydige antroposentriese (en in sommige gevalle humanistiese) vertolking van lewens- en wêreldbeskouing bied; dat dit (relasionalisties) ŉ lewens- en wêreldbeskouing in betrekkinge laat opgaan - met ander woorde: die betrekkings waarin die mens staan, oorbeklemtoon - terwyl ŉ lewens- en wêreldbeskouing juis ook oortuigings bied aangaande steunpunte (naamlik, ŉ goddelike wese, die mens en die wêreld) waarin die betrekkinge rus en wat deur die betrekkinge veronderstel word, maar wat self geen betrekkinge is nie. Verder hou dit die gevaar in dat misken sal word dat ŉ lewens- en wêreldbeskouing pretendeer om as sodanig waar te wees, dit wil sê, as sodanig te geld, afgesien van die eksistensiële beslissing van die mens.

Sommige wil lewens- en wêreldbeskouing beskou as ŉ geestelike horison waarbinne die mens hom dinamies oriënteer en onder andere ken, waardeer, spreek, handel, ensovoorts. Die term ‚geestelik' is wel meersinnig (iets waarop ons hier nie hoef in te gaan nie), maar is in al sy onderskeie betekenisse tog te eng om aan die omvattendheid van lewens- en wêreldbeskouing reg te laat geskied. Want lewens- en wêreldbeskouing bied ook fundamentele antwoorde aangaande die hele mens en sy plek in die wêreld, en omvat so ook sy ‚natuurlike' kant en ook sy verhouding as mens tot die natuur en die verhouding van die natuur tot hom. Die term ‚horison' druk in hierdie verband tereg uit dat lewens- en wêreldbeskouing ŉ geheel van oortuigings vorm. Want ŉ horison omspan en rond af alles wat daarbinne lê. Pakkend is ook dat die horison-idee die dinamiese aard van lewens- en wêreldbeskoulike oriëntering tot sy reg laat kom. Want, byvoorbeeld, met die historiese bewegingsgang van die mens beweeg sy horison saam met hom en met sy historiese voortgang wat in die verlede wortel, strek sy horison sig al verder uit. (Op die dinamiese van lewens- en wêreldbeskouing kom ons later terug.) Maar teen die opvatting dat [#18] lewens- en wêreldbeskouing uitsluitend vanuit die horison-idee verstaan moet word, kan onder andere aangevoer word dat - net soos in die geval van die vorige opvatting - dit te eng is. Dit benader lewens- en wêreldbeskouing te eensydig vanuit die hom oriënterende mens en bind dit te eensydig aan die dinamiese, waardeur die

vaste (met ander woorde, die onveranderlike) waarhede waarop lewens- en wêreldbeskouing uit die aard van die saak ook aanspraak maak, nie tot hul reg kom nie. Dit is verder ook te eng omdat dit - net soos in die geval van die vorige opvatting - lewens- en wêreldbeskouing te eensydig antroposentries (en in sekere gevalle humanisties) vanuit die hom oriënterende mens verstaan. Die horison-idee (in hierdie verband as grens opgevat) is eintlik ʼn negatiewe idee en *strikte senu* leeg en inhoudloos, terwyl in die mate dat die horison positiewe vulling en betekenis kry, die horisonkarakter van lewens- en wêreldbeskouing. In prinsipiële sin verlore gaan. Want die fundamentele antwoorde van ʼn lewens- en wêreldbeskouing (aangaande ʼn goddelike wese, die mens en die wêreld en hul onderlinge verhoudinge) vorm as sodanig die ‚inhoud' van lewens- en wêreldbeskouing. Dit bied die horison self nie. (Inteendeel bepaal juis die ‚inhoud' van die lewens- en wêreldbeskouing die horison as sy grens.) Meer nog: die horison-idee keer die eintlike verhoudinge om, want dit laat die hom *in mediis rebus* oriënterende mens vanuit sy kontingente posisie ‚sinsoekend' (of, as u wil, sin-vormend') na telkens wykende horisonne opstyg en die horison vanuit sy oriënteringspunt verstaan, terwyl daarenteen juis die lewens- en wêreldbeskoulike antwoorde lig op die mens en sy horison werp. Daarom lê *in casu* juis ook aan die horison-idee self reeds ʼn lewens- en wêreld- beskouing ten grondslag.

3. Lewens- en wêreldbeskoulike oortuiging

Dit is van besondere belang om die term *beskouing* in lewens- en wêreld- *beskouing* nader te betrag en te presiseer.

ʼn Lewens- en wêreldbeskouing is as beskouing *kennis*. Maar dit is vóór- wetenskaplike kennis (waarby religieuse geloofskennis ingesluit is) en reik veel dieper en omvat veel meer as wetenskaplike kennis.[7)] Lewens- en wêreldbeskoulike kennis bevat misterieuse dieptes, innig verbind met die diepste bestaan van die mens en die diepste roersele van sy hart, dieptes wat hulle nie deur bloot [#19] wetenskaplike (en ook nie deur bloot logiese of teoretiese) redeneringe laat weerlê nie - *tensy* hierdie redeneringe op hul beurt wortel in en gelei word deur die dieptes van ʼn ander lewens- en wêreldbeskouing en daardeur die hart van die mens raak en hom sodoende lewens- en wêreldbeskoulik , bekeer'[8)]

As kennis het lewens- en wêreldbeskoulike kennis seker sy logiese en teoretiese sy, maar dit het dan egter meteen ook ʼn eminent *praktiese* betekenis. Dit is innig vervleg met die hele konkrete ‚lewe' van die mens. Dit is kennis, gevorm in die dinamiek van die ‚lewe', en meteen kennis wat die mens weer in beweging bring. Dit laat hom handel en bepaal op fundamentele en omvattende wyse sy hele lewenswandel.

Lewens- en wêreldbeskoulike kennis is oortuigde kennis; dit wortel in oortuiging. Dit is vaste, versekerde kennis (daargelate of dit waar of vals is) en dus heeltemal iets anders as opinie of mening. Dit is nie voorlopig van aard nie - soos byvoorbeeld ʼn hipotese wat met ondersoek weerlê kan word. Dit pretendeer juis om die vaste basis te wees waaruit ander kennis - soos byvoorbeeld opinie of mening en voorlopige kennis - moontlik word en leiding ontvang. Lewens- en wêreldbeskoulike kennis ontwikkel wel (en dit weerspreek nie die voorafgaande nie), maar sy ontwikkelingsgang is heeltemal anders as die van ander tipes van kennis. nie lewens- en wêreldbeskoulike kennis is ʼn oortuiging wat veranker is in die ‚gemoed' van die mens. Dit word gekenmerk deur ʼn oortuigdheid wat sig met alle krag verset teen beskouings wat daarmee bots, juis omdat met dergelike botsings die sin, betekenis, doel en waarde van die menslike bestaan in sy verhouding tot God (of ʼn vermeende goddelike wese), mens en wêreld op die spel is. Dit is ʼn vaste oortuiging wat as grondslag vir die hele ‚lewe' van die mens dien. Kom ʼn lewens- en wêreldbeskouing in ʼn krisis, het ons nie met ʼn bloot wetenskaplike, logiese of teoretiese probleem te doen nie,[9)] maar met ʼn krisis van die menslike bestaan self, ʼn krisis van sy hele persoon. Dit alles geld in die strengste sin wanneer dit ʼn religieuse geloofskrisis is, ʼn krisis van die inherente diepste grondslag van ʼn lewens- en wêreld- beskouing self.

Bostaande beteken egter nie dat lewens- en wêreldbeskouing irrasionalisties opgevat moet word nie. Omdat die term ‚irrasioneel' meersinnig is, moet die [#20] meersinnigheid eers ontrafel word voordat die vraag beantwoord kan word ŉ lewens- en wêreldbeskouing irrasioneel is al dan nie.

‚Irrasioneel' kan beteken: die buite-redelike of a rasionele (soos byvoorbeeld die kwaliteit van die kleur groen). Dit kan beteken die teëredelike of antirasionele (soos byvoorbeeld drogredes, antinomieë, die redelik teenstrydige) bo-redelike of superrasionele (dit wat die menslike verstand te bowe gaan, byvoorbeeld God en Sy wonders, of die verbondenheid van die twee nature die tweede Goddelike Persoon, Jesus Christus). Dit kan beteken die benede redelike of subrasionele (soos byvoorbeeld ŉ gnosties of logies ongegronde emosionele vrees, of ŉ vitale drif wat die denke mag beïnvloed) ; die onredelike of nonrasionele (soos byvoorbeeld bygeloof); die onverstandige of redelik onvoldoende gegronde (soos byvoorbeeld oorhaastige of onkritiese oordele). Verder word as ‚irrasioneel' beskou: die gevoelslewe, waardekeuring, die kontingente, die toevallige, die dinamiese, die eksistensiële, maar ook intuïtiewe insig, intellektuele spekulasie, die dialektiese, die religieuse geloof, ensovoorts[10)] By lewens- en wêreldbeskoulike kennis gaan dit om fundamentele oortuigings waarvan sommige intuïtief ingesien word en ander nie, en sommige betrekking het op die buite- en boredelike en ander nie. Dit gaan hier om fundamentele oortuigings waarvan sommige betrekking het op die kontingente (waaronder eksistensiële, die dinamiese, die historiese) en ander nie; oortuigings waar sommige waardekeurings bied en ander nie, ens. Dit is wetenskaplik onverantwoord om dit alles (afgesien van die ‚en ander nie') irrasioneel te noem.

[#21]

4. Lewens- en wêreldbeskoulike vertroue

Om die lewens- en wêreldbeskoulike kennis as *oortuiging* te verstaan, is dit nodig om lewens- en wêreldbeskoulike *vertroue* te ondersoek. Want lewens- en wêreldbeskoulike oortuiging word deur vertroue gekenmerk[11)] Hierdie ondersoek is ook van besondere betekenis vir die verstaan van die verhouding tussen lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel (wat later behandel word).

Sonder kennis is vertroue nie moontlik nie. Slegs waar jy ken, kan jy vertrou. Maar vertroue is meer as net ken. Vertroue mag sy emosionele sy hê. Maar dit is meer en dit is iets anders as net emosie. Vertroue is akte van oorgawe, waarby die mens as hele persoon hom oorgee aan die trou van die vertroude (of dit nou ware of vermeende trou is al dan nie. Vertroue kan wel misplaas wees). *Trou* is die sleutel tot die begryp van vertroue. Sonder ŉ trou (waar of vermeend) van die vertroude is vertroue van die vertrouer nie moontlik nie. Dit is belangrik vir die lewens- en wêreldbeskoulike oortuiging omdat hierdie oortuiging vaste vertroue uitdruk.

Om egter die *petitio principii* (gegee met die omskrywing van vertroue van die vertrouer in die trou van die vertroude) te deurbreek, is dit nodig om aan te dui wat trou eintlik is. Want trou vorm die grond van die vertroubaarheid en betroubaarheid van die vertroude - en daarmee van die vertroue in die vertroude. Trou word eerstens gekenmerk deur vastheid, duursaamheid, bestendigheid. Dit is iets wat standhou, iets waarop staatgemaak kan word, iets waarop gereken kan word. Mens sou dit die ‚formele' kenmerk van trou kon noem. In die tweede plek is trou iets wat waar, eg, sinvol en waardevol is. Eintlik behoort hierdie verduideliking meer gepresiseerd gestel te word. Trou druk die waaragtigheid van die ware, die egtheid van die egte, die sinvolheid van die sinvolle en die ‚waardige' van die waardevolle uit. Mens sou dit die ‚materiële' kenmerke van trou kon noem. Maar in die derde plek het trou ook relasionele kenmerke (wat onderskei moet word van ‚relatiewe' kenmerke). Want ŉ mens kan byvoorbeeld trou - of ontrou - aan homself of aan iemand anders wees. Met trou kom daar ŉ ‚aanspraak' tot die mens, ŉ vra om vertroue. Met ander woorde: trou vereis vertroue. In sy bestendigheid vereis trou ŉ blywende en - bv. in sy , waaragtigheid' - ŉ vaste vertroue. Trou en die dinamiese hang innerlik saam. Ten slotte is trou die ‚goeie', ŉ innerlike en wesentlike beantwoording aan die goeie orde. Om al hierdie redes vorm trou ŉ vertroubare en betroubare grond vir die vertroue en dus ook vir die geloof, ken, waardeer en doen van die vertrouer. Nog meer, om al die redes bied

dit die vertrouer vastheid, versekerdheid, geborgenheid, veiligheid. Op grond van die vertroubaarheid en betroubaarheid van [#22] iemand of iets gee die vertrouer met sy vertroue hom aan die trou van die Vertroude oor, verlaat hy hom daarop, maak hy daarop staat. Met sy vertroue, met oorgawe waag die vertrouer, sit hy homself op die spel. Sonder vertroue trou van die vertroude is lewens- en wêreldbeskoulike oortuiging nie moontlik nie.

Dit is die ware - of vermeende - trou van die vertroude wat die grond van vertroue is, wat vertroue van die vertrouer in die vertroude wek, wat aan die vertrouer sekerheid en gemoedsrus, veiligheid en geborgenheid waarborg deur sy ‚aanspraak' tot die vertrouer laasgenoemde tot oorgawe en tot doen beweeg. In hierdie sin het die trou van die vertroude - en nie die vertroue van die vertrouer nie - die ‚inisiatief'. Dit wil sê, trou - en nie vertroue nie - kom eerste. Trou is die ‚inisiële', die oorspronklike. Dit kom tot die vertrouer met die spraak op en die eis van vertroue. Trou is die eerste ‚woord'.

Vertroue is die wederwoord, die antwoord. Vertroue is geen reaksie - soos op ŉ prikkel - nie, maar ŉ toerekenbare en verantwoordelike akte. Dit is die antwoording op die aanspraak van trou om vertroue. Met die eerste blik lyk dit of hierdie antwoord, die vertroue, passief is. Want die vertrouer word deur trou gepak, gegryp, oortuig, besiel. Maar die mens is toerekenbaar en hy kan weier. Tog laat hy hom met sy vertroue pak, oortuig, besiel. Die mens is egter ook verantwoordelik en neem die beslissing verantwoordelik op hom. Hy gee hom in sy vertroue aktief aan die aanspraak van die vertroude oor. Vertroue is oorgawe. Dit is die antwoord op die trou van die vertroude. En juis met hier oorgawe, omdat trou tróu *is*, gaan daar met hierdie verantwoordelike oorgawe ŉ verwagting gepaard - ŉ versekerde en vaste verwagting dat die vertroude aanspraak gestand sal doen, die vertroue sal bevestig, vas sal maak - te meer omdat die vertrouer hom immers op die trou van die vertroude verlaat.

Met hierdie wedersydse binding en verbinding (mag ek sê ‚verbintenis' ?) van trou en vertroue gee die vertroude, kragtens sy trou, leiding en rigting aan die lewens- en wêreldbeskouing (en daarmee ook aan die lewenswandel). So dien die trou tot steunpunt en stut. Dit is ŉ waarborg en beveiliging vir die vertrouer, maar laasgenoemde dra as vertrouer die verantwoordelikheid vir sy vertroue.

Om al hierdie redes pretendeer lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings dat hulle waar is - of, soos ander dit stel, dat hulle ‚objektief' en nie ‚subjektief' nie. Hierom beroep hulle hul op die aanspraak van die vertroude. Hulle oortuigings is nie net met die diepste roersele van die sielelewe verbind nie, maar juis en terdeë ook met die trou (waar of vermeend) van alles waarop hulle betrekking het.

Bostaande analise mag abstrak lyk. Dit is nie abstrak bedoel nie. Om wat hierbo gesê is, in sy volle konkreetheid te verstaan, sou ons byvoorbeeld kon let op die vertroue van ŉ Christen op die verbondstrou van God, die vertroue van [#23] ŉ heiden op die gewaande trou van sy afgode wat hy met offergawes probeer besweer. Ons kan let op die vertroue van ŉ kind in sy ouers, op die onderlinge huweliks- of vriendskapstrou, die vertroue van die kenner in die kenbare, vertroue in die sakelewe, vertroue op beloftes wat gemaak is, en - in afgeleide sin - op bepalings aangedui met woorde soos waarheidsgetrou, woordgetrou, getroue geheue, getroue vertelling, getroue weergawe, ensovoorts - ook al het al hierdie genoemde onderskeie , vorme' van trou nie lewens- en wêreldbeskoulike betekenis nie.

As u daarop let dat lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings die geheel van *fundamentele* oortuigings is en hoe hierdie oortuigings ŉ vertroue in die fundamentele uitdruk, word opnuut duidelik waarom hulle hul nie deur bloot logiese of teoretiese redeneringe laat weerlê nie.

Op nog een punt van lewens- en wêreldbeskoulike belang moet gewys word. Lewens- en wêreldbeskoulike vertroue word eerstens gestel in persone (en hierin sit ŉ onmiskenbare, diepe misterie: eerstens, die vertroue in die trou van God as lewende en werklike Persoon, en dan die vertroue in die trou van mense). In die tweede plek word lewens- en wêreldbeskoulike vertroue gestel in die woorde en dade van genoemde persone, en ten slotte in die ware, die sinvolle, die doelryke en die waardevolle wat die wêreld die mens bied oftewel openbaar. Ons kan hierop nie in besonderhede ingaan nie en merk net die volgende op: Watter pragvoorbeeld bied Psalm 78 - veral verse een tot agt

- nie van die vertroue in God, in Sy woorde en dade nie.[12)] Verder, wat die vertroue in mense betref: Hoe skokkend is dit nie vir ’n kind nie as hy bemerk dat sy ouers in stryd handel met wat hulle hom geleer het, of dat sy vader, weens gebrek aan moed, teenoor ander swyg waar hy moes gepraat het, of niks doen nie waar hy moes gehandel het. Wat beteken (veral ook lewens- en wêreldbeskoulik) die voorbeeld nie wat die opvoeders die opvoedeling stel nie? Is dit nie merkwaardig dat ons in ons politieke geskiedenis mense kry wat hul leiers vertrou en bly vertrou nie, in weerwil daarvan dat woorde en dade van die betrokke leiers die veronderstelde trou weerspreek en hierdie teëspraak dan beskou word as ’n diplomasie om die teenstanders (met wie daar saamgewerk word) om die bos te lei? En wat die wêreld betref: al sy moontlikhede waardeur aan die mens sy take geopenbaar en gestel word, eis ook vertroue - ’n vertroue wat die Christelike [#24] gelowige religieus as ’n van God gestelde roeping sal beskou en a1dus veranker in die vertroue in God wat as Skepper en Bestierder met hierdie moontlikhede die mens roep.

5. Lewens- en wêreldbeskoulike vertroue en liefde

As ons daarop let met watter krag die mens sy lewens- en wêreldbeskouing verdedig, hoe hy goed en bloed daarvoor sal opoffer (en dan dink ons nie net aan geloofsmartelare nie, maar ook aan opofferings uit vaderlandsliefde, moederliefde, ens.); as ons sien watter stukrag daar van ’n lewens- en wêreldbeskouing uitgaan op al die onderskeie terreine van die lewe, word dit duidelik dat vertroue onvoldoende is om dit alles te verklaar of te verstaan. Agter die lewens- en wêreldbeskoulike oortuigingsvertroue moet ’n kragdadige dryfveer werksaam wees. En dan spreek dit eintlik vanself en blyk dit uit ’n diepergaande analis van lewens- en wêreldbeskouing dat die krag niks anders is nie as liefde - liefde jeens dit waarop lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings gerig is, en vir die ideale wat hierdeur met lewens- en wêreldbeskouing gegee is.

In die grond van die saak is liefde ’n misterie wat wetenskaplik wel benaderbaar is, maar nie in sy diepte wetenskaplik gepeil kan word nie. Liefde is geen *eindeutige Grösze* nie. Dit word duidelik as ons die onderskeid probeer insien tussen die liefde van die mens tot God, tussen die liefde van die man tot die vrou en van die vrou tot die man in die huwelik, die liefde van ouers tot kinders en omgekeerd, naasteliefde, liefde tussen vriende, liefde vir volk en vaderland vir waarheid, skoonheid en kuns, die natuur, ensovoorts. Liefde is veel meer as net emosie, baie dieper as toegeneentheid, heeltemal iets anders as sentimentaliteit, veel meer as net gesindheid, veel grootser as verliefdheid en heerliker as eros (die waardering van die skoonheid van die menslike liggaam). Liefde is nie net gerig op die hoere (soos bv. Plato se *eroos* op goedheid, waarheid en skoonheid gerig is) nie; want analoog met die liefde van God wat juis ook die gevalle mens en die gevalle wêreld liefhet, is menslike liefde juis ook gerig op die swakke, die ellendige, die lydende mens (en sal ’n moeder bv. haar lelike, gebreklike en selfs slegte kind bly liefhê).

Sommige beskou liefde as die synswyse van ’n menslike persoon. Reeds ons taalgebruik toon aan - ons insiens ook heeltemal tereg - dat dit beswaarlik juis kan wees. Want waar God liefde *is*, *het* die mens lief. Liefde is ’n akte, ’n fundamentele (toerekenbare en verantwoordelike) synsakte van die hele mens, wat uit die persoonsdiepte, sy hart, ontspruit. Maar selfs die term akte sê nie genoeg nie, want liefde is ’n geesteskrag, die diepste dryfveer van menslike kenne en doen. Waardeur die lewens- en wêreldbeskoulike oortuigingsvertroue gewek [#25] word, mag motiewe genoem word. Maar liefde is ’n geestelike dryfveer. Motiewe en dryfvere kan in die menslike kenne en doen nie van mekaar geskei word nie, en so kan ook in die lewens- en wêreldbeskouing oortuigingsvertroue en liefde nie van mekaar geskei word nie. Dit is van die liefde dat die oortuiging sy vertrouenskrag ontvang. Dit is die liefde wat die lewenswandel (gelei deur die lewens- en wêreldbeskouing) voortbeweeg. Sonder liefde en alles wat dit inhou, kan lewens- en wêreldbeskouing (en die lewenswandel wat daardeur gelei word) nie verstaan word nie.

Met liefde tree die mens(ook lewens- en wêreldbeskoulik kennend en handelend) die kenbare tegemoet en aanvaar hy die moontlikhede van doen wat aan hom geskenk is. Hierdie ontmoeting van liefhebber en geliefde is inniger, hegter, dieper, voller as die verhouding wat vertroue en trou

kenmerk. Want liefde is ŉ besonder innig verenigende krag. Liefde verbind terwyl haat en wantroue die mens vereensaam. Deur liefde word die ‚gemeenskap'[13)] gestig. As ‚gemeenskaplike liefde', as liefde van ŉ ‚gemeenskap' vir dieselfde fundamentele waarhede (aangaande God, mens en wêreld en hul onderlinge verhoudinge, en ook aangaande wat die mens te doen staan), en met die ‚gemeenskaplike' oortuigingsvertroue wat hierin gefundeer is, vorm dit die eintlike grond vir die sosiale karakter van ŉ lewens- en wêreldbeskouing (en van die lewenswandel wat daardeur gelei word). En die gemeenskaplike liefde van die gemeenskaplike vertroue in die gemeenskaplik aanvaarde fundamentele oortuigings bied in besonder intensiewe sin aan die lede van ŉ gemeenskap stut, waarborg en beveiliging.

Frappant is dit dat, net soos vertroue in die grond van die saak toerekenbare en verantwoordelike oorgawe beteken, liefde ook ŉ toerekenbare en verantwoordelike akte van oorgawe is, waarby die liefhebber hom aan die geliefde oorgee, koesterend, sorgend, dienend, volhardend - en wel as hele mens - en, indien hy daartoe geroep word, met selfverloënende offer. Hierin handel die mens hulpvaardig, sagmoedig en barmhartig, maar ook strydend in geregverdigde toorn en selfs onverdraagsaam en onbarmhartig teenoor wat bedreig en ondergrawe. Liefde is tegelyk eteries teer en kragtig ferm, tegelyk nederig en groots. nie diepte, intensiteit en omvang van hierdie geesteskrag kan nie ten volle gepeil word nie. Ons mag hier seker verwys na die Pauliniese loflied op die liefde.

En tog is die menslike liefde in sy oorgawe aan die geliefde in die grond van die saak nie die eerste ‚woord' nie, maar wel wederwoord, antwoord. Reeds die Woord van God leer ons dat Hy die mens eerste liefgehad het en dat die mens se liefde jeens God ŉ antwoord is op Sy liefde vir hom. Ook in ons menslike verhoudinge wek liefde wederliefde. In universele verband gesien, is dit God wat die mens in liefde roep deur hom die kenbare (God, mens en wêreld) te openbaar. [#26] In universele verband gesien, is die mens se liefde vir die ryke moontlikhede wat hom met sy bestaan in die skepping Gods geskenk is, en vir die roeping wat hom daarmee saam geskenk is, wederliefde - wederliefde ook in sy liefde vir Gods skepping self omdat dit Gód se skepping is, wat in en uit liefde deur Hom in aansyn geroep is. En dit is in al hierdie wederliefde dat die vertroue wortel. Hierin lê die geheim van die dinamiese vertrouenskrag van lewens- wêreldbeskoulike oortuigings, en meteen van die oortuigingskrag wat so kenmerkend vir lewens- en wêreldbeskouing is. Maar ook hieruit blyk waarom lewens- en wêreldbeskouing hom nie met bloot teoretiese of logiese redenering laat weerlê nie. diepere kragte is hier werksaam. nie trou wat in die liefde vir God gegrond is (en hierdeur ook die trou van die ‚skeppingsdinge' rondom ons) wek by die mens liefde; hierdie liefde laat die trou van die vertroude tot onthulling kom, waaraan die vertrouer hom met sy vertroue oorgee. En met hierdie vertroue wat in liefde gegrond is, word meteen ook die trou van die vertrouer onthul.

Omdat lewens- en wêreldbeskouing kennis is, al is dit by uitstek praktiese kennis, verdien die verhouding tussen kennis en liefde kortliks nog die aandag[14)]

Kenne (ook lewens- en wêreldbeskoulike kenne) is geen liefde nie. Liefde is geen kenne, geen kenfunksie of kenorgaan nie. Kenne en liefde verskil radikaal. Tog hang dit innig saam en is liefde nie blind nie (soos verliefdheid sonder liefde wel is). Deur die kenbare (en daarmee die moontlikhede wat die werklikheid van die mens se dade bied) met liefde te benader, staan die mens oop vir die ‚aanspraak' en ‚roep' van die kenbare (en van die genoemde handelingsmoontlikhede). In hierdie sin ontsluit liefde die oog van die liefhebber vir persone en sake waarop die liefde gerig is. Anders gestel: liefde maak kennis (en juis ook lewens- en wêreldbeskoulike kennis) moontlik. Haat en wantroue daarenteen verblind die mens. Liefde open die poort vir kennis. Waar die liefde die grootste is, daar word die ‚roep' en ‚aanspraak' van die kenbare (God, mens en wêreld en van die handelingsmoontlikhede wat die mens daarmee geskenk is, die duidelikste verneem; maar hoe minder liefde daar is, hoe onduideliker word die genoemde ‚roep' en ‚aanspraak'. Liefde is dan ook nie in kennis gefundeer soos sommige Grieke geleer het nie, maar wel kennis in liefde, al mag die kenbare en die handelingsmoontlikhede van hul kant deur hul roep en ‚aanspraak' tot die mens telkens opnuut liefde verwek. Die band tussen liefde en kenne is so innig dat mens selfs kan praat van ŉ liefhê met jou verstand.

Met kenne wat in liefde gefundeer is, tree die mens die kenbare tegemoet, waardeur juis die verenigende band tussen beide gelê word - te meer nog waar die kenner hom juis deur die liefde aan die kenbare oorgee en die take wat dit [#27] stel, dienend op hom neem. Met dit alles ontsluit die liefde nie net dit waarop die liefde gerig is nie, maar is dit ook self-ontsluitend, selfopenbarend. Liefde straal van die liefhebber uit. Dit is ŉ uitstralende openbaring van die liefhebber en daarmee ook van sy lewens- en wêreldbeskouing. Want ook uit sy lewens- en wêreldbeskouing kan jy ŉ mens self ken.

Deur dit alles wortel die oortuiging van die lewens- en wêreldbeskouing nie net in die gegrepenheid deur die trou van die vertroude nie, maar veral ook in die antwoordende liefdeskrag wat hierdie trou vir die kennende vertrouer ontsluit. Die oortuigingskrag van ŉ lewens- en wêreldbeskouing vind sy wortels in albei: liefde en vertroue. Ook hieruit blyk waarom ŉ lewens- en wêreldbeskouing sig nie deur bloot logiese of teoretiese redenering laat weerlê nie. Wat ŉ lewens- en wêreldbeskouing ontwortel en omkeer (die betrokke persoon ‚bekeer'), is nie redeneringe nie, maar ŉ verandering van liefde, wat hom deur ander openbaringe (waar of vermeen) laat pak. ŉ Lewens- en wêreldbeskouing kan, met ander woorde, net verander deur ŉ verandering van hart[15)]

Lewens- en wêreldbeskoulike kennis is veral praktiese kennis. Volgens die leiding en rigting van hierdie kennis sit die liefde die mens in beweging. Volgens die leiding en rigting van hierdie kennis word lewenswandel deur lewens- en wêreldbeskouing gerig en gelei. Liefde is ŉ sielskrag, innig verbind met die geloofskrag van lewens- en wêreldbeskouing. Dit is ŉ stukrag vir die uitlewing van lewens- en wêreldbeskouing - waar nodig, met stryd, volharding en bereidheid tot opoffering. Aan die een kant is dit juis hieruit duidelik waarom die mens met sy lewens- en wêreldbeskouing sy hele persoon op die spel sit, waarom hy sy lewens- en wêreldbeskouing verdedig en in sekere gevalle selfs sy lewe daarvoor veil het - en wel na die maat, diepte en krag van sy liefde. Aan die ander kant is liefde egter geen outonome beskikkingskrag van die mens nie. Dit is geen verdienste nie, maar geskenk en genade. Die mens kan nie volgens ŉ wilsbesluit of op bevel liefhê nie. Die mens skep, vorm of maak nie liefde nie; sy liefde word in hom gewek. Dit is ŉ toerekenbare en verantwoordelike antwoord vanuit die hart - op die roep en aanspraak op die mens. Dit vind sy finale grond in die liefde van God wat die mens sy roeping stel deur aan hom die kenbare en daadmoontlikhede toe te vertrou. Gevolglik is ook alles waaraan die mens hom (veral lewens- en wêreldbeskoulik) in liefde oorgee, in fundamentele sin religieus bepaal.

Liefde is dan ook meteen ŉ gebod en ŉ norm. Jy móet God liefhê met jou hele hart, jou hele siel, jou hele verstand en met al jou kragte, en jou naaste soos jouself. Ook moet die mens alles waartoe hy geroep is, liefhê. Hierdie liefdeseise gee aan die lewens- en wêreldbeskouing ŉ besondere gewig. Die mens wat hom deur die sondige en verkeerde laat pak en laat lei, wat sy liefde vervals deur [#28] liefde vir die valse, staan dan ook skuldig en veroordeel. En so is, soos ons later sal sien, ook lewens- en wêreldbeskouing normatief bepaal.

Uit alles wat hierbo gesê is, blyk dat liefde nie lig, ligvaardig, ligsinnig is nie (selfs nie in spel, genieting en vreugde nie), maar dat dit weens die diepte van sy aard en sin ŉ besondere gewig, ŉ geestesgewig, ŉ persoons- en persoonlike gewig het en tot die gewigtigste van die menslike bestaan behoort. Lewens- en wêreldbeskouing kry aan die een kant sy besondere gewig van die fundamentele vrae waarop sy oortuigings ŉ geheel van antwoorde vorm ; aan die ander kant kry dit sy besondere gewig juis ook van hierdie liefdesgewig - en sy gewig wen aan betekenis omdat die lewens- en wêreldbeskouing die lewenswandel en lewenspraktyk van die mens rig en lei.

Met dit alles is liefde (ook juis die liefde wat lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings fundeer) verrykend. Dit maak die liefhebber innerlik en innig ryk en gelukkig; dit is ŉ bron van vreugde, selfs in teëspoed, smart en lyde. Maar dit verryk ook die geliefde, want dit toon aan hom dat hy gewaardeer word en verhef hom also. Die geliefde (met gebreke en al) beleef in die liefde van ŉ ander vir hom ŉ agting, waardering en betekenis wat hom versterk en by hom selfvertroue wek. Dit stem hom dankbaar en meteen nederig omdat dit geen verdienste is nie, maar geskenk. Dit is slegs die hovaardige en verwaande wat hom bo die liefde van ander verhewe voel, waardeur hy homself verarm en verneder. Ook dit alles het lewens- en wêreldbeskoulike betekenis.

6. Lewenswandel

Lewens- en wêreldbeskoulike kennis is nie net teoreties nie, maar by uitnemendheid juis ook prakties. Dit is met die hele konkrete lewe van die mens vervleg. Dit is kennis, gewortel in liefde en vertroue, wat die mens in beweging bring en laat handel. Waar en vir sover dit geskied, verskyn lewenswandel. Soos geloof sonder die werke onvrugbaar en dood is, net so is lewens- en wêreldbeskouing sonder lewenswandel onvrugbaar en dood. Tot lewens- en wêreldbeskouing behoort wesentlik die uitleef daarvan in lewenswandel - maar dan ook in die hele lewenswandel, sowel tydens jou hele lewe as ten opsigte van al jou doen en late, en nie, soos sommige dit wil, net in die religieuse, morele en sedelike gedrag van die mens nie. Waar lewens- en wêreldbeskouing die geheel van antwoorde op fundamentele vrae is en universeel al die ander kenne omspan en kwalifiseer , is dit die hele lewe van die mens wat as lewenswandel onder die leiding van lewens- en wêreldbeskouing staan. Onder leiding van lewens- en wêreldbeskouing staan dus ook die liefde vir en gebruik van taal, waardering van skoonheid en genieting van kuns, ekonomie, die erkenning en handhawing van reg en [#29] geregtigheid - en wat die sedelike betref; bv. ook die liefde vir volk en vader- land, die erkenning en eerbiediging van gesag, selfs ons deelname aan sport, ons kleredrag, wyse van groet, navolging van usansies, kortom, die hele lewenspraktyk en roepingsvervulling. Waar lewens- en wêreldbeskouing die grondslag vorm vir die hele lewenswandel en daaraan leiding gee, sou mens kon sê dat lewenswandel die uitwendige verskyning, die konkrete vergestalting van lewens- en wêreldbeskouing is. Dit alles aan die een kant.

Aan die ander kant is dit weer lewenswandel wat die lewens- en wêreld- beskouing bewaarheid. Die lewenswandel bevestig die lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings en maak hulle op dinamiese wyse *vas.* In die reël kan ons dan ook van iemand se lewenswandel aflei watter lewens- en wêreldbeskouing hy waarlik huldig.

Tussen lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel bestaan daar so ŉ intieme verband dat die mens hulle byna kan beskou as twee kante van dieselfde saak. Maar waarop dit hier veral aankom, is dat die een sonder die ander geen sin het nie en nie verstaan kan word nie, ja, selfs nie kan bestaan nie. (Dit geld ondanks spanninge tussen beide wat deur die afval van die mens bepaal is.)

Dit alles word bevestig as ons op die ooreenstemmende kenmerke van beide let (waarby ook kenmerke genoem word wat later behandel word). Hierdie ooreenstemming som ons hier net op sonder om dit te ontleed. Al twee is *wesentlik* menslik. Al twee is *universeel* menslik. Al twee gaan van die mens as *hele* persoon en van sy diepste bestaan, sy hart, uit. Al twee het betrekking op en omvat (in tendens) *wat fundamenteel* is. Al twee laat hulle (in tendens) *universeel* op alle lewensterreine geld. Al twee is in hul diepste sin en aard *religieus* bepaal. Al twee omvat (in tendens) ŉ *geheel* (ŉ geheel van oortuigings sowel as ŉ geheel van lewensgang en lewensdade). Al twee is (in tendens) *integraal* (ondanks die verskeurdheid wat deur die val van die mens bepaal is). Al twee het betrekking op *God* (of op wie of wat ook al afgodies in die plek van God gestel word), *mens* en *wêreld,* en wel in hul onderlinge verbondenheid. Al twee is primêr *sosiaal* van aard. Al twee is *antwoorde* op wat die mens geskenk is, en op wat hom te doen staan, die een kennend, die ander handelend. Al twee wortel in *liefde* en *vertroue.* Al twee is *dinamies.* Al twee ontwikkel *histories.* Al twee is *mens-vormend.* Al twee is *normatief* bepaal, aan norme onderworpe. Al twee het ŉ *verpligtende* karakter. Die vorming van al twee het ŉ besondere *gewig* en *verantwoordelikheid.*

Tot lewenswandel (net soos *mutatis mutandis* tot lewens- en wêreldbeskouing) behoort nie al die partikuliere dade en besondere gewoontes van die mens nie, maar die gehele gang van die mens se fundamentele lewenshouding, lewenspraktyk en handelinge in sy verhouding tot God (of wat afgodies in die plek van God gestel word), mens en wêreld. Maar lewenswandel (net soos *mutatis [#30] mutandis* lewens- en wêreldbeskouing) kwalifiseer en kleur as hele gang al lewenspraktyk en al die partikuliere dade en besondere gewoontes van die mens. Die gang van lewenswandel (in sy rigting en aard gelei deur lewens- en wêreldbeskouing) lê ŉ bepaalde dinamiese weg af; dit gaan dinamies langs bepaalde bane. Dit gee aan die lewenswandel (waaronder ingesluit word die

lewensgedrag) ʼn bepaalde dinamiese lewenspatroon. Die Heilige Skrif bevat talle voorbeelde wat aantoon dat die mens met sy lewenswandel ʼn weg gaan (of behoort te gaan) wat lewens- en wêreldbeskoulik gerig is. As voorbeelde hiervan noem ons dat die gelowige reguit volgens die waarheid moet loop, dat hy nie in die raad van die goddelose moet wandel nie, maar wel in die wet van die Here; dat hy die weë van die Here moet gaan, daardeur sy lig moet laat skyn, ʼn voorbeeld moet wees wat in opregte lewenswandel van die waarheid getuig, ensovoort: *Mutatis mutandis* geld dit, nie net van die Christelike nie, maar van elke lewenswandel. Elke lewenswandel volg die bane en lê ʼn weg af wat deur lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings gerig en gelei word. So gee die vastheid van lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings (gesien as gewortel in liefde en vertroue) ook aan die lewenswandel sy vastheid (afgesien natuurlik van die onvaste wat deur die val van die mens sy lewens- en wêreldbeskouing asook sy lewenswandel medebepaal).

Die woordjie , wandel’ is opsetlik gekies. Die lewensgang (in die algemeen: die geskiedenis van die mens) is geen ‚swewe’ á la Jaspers nie, maar ʼn gang met bepaalde koers, waarby elke besluit en handeling (as antwoord op die gesteld moontlikhede van doen) met ʼn vaste tred vergelyk kan word, wat oorgaan in die volgende handeling (tred) op grond van die dan gegewe moontlikhede. En waar die verhouding van mens tot God vertikaal is (terwyl die geskiedenis en lewenswandel kreatuurlik sy horisontale gang gaan), sal vir die Christen die lewenswandel in sy religieuse dieptes beskryf kan word as ʼn wandel met God.[16)] Vir die ongelowige is die lewensgang ʼn wandel met sy afgod wat hom verslaaf: Daar is geen mens sonder God of ʼn afgod nie. Die mens se religieus bepaald lewens- en wêreldbeskouing druk hom dan ook in die mees fundamentele en wel religieuse bepaling van die lewenshouding, lewensgang en lewenswandel uit.

Daar is individuele verski1le in lewensgang. Maar die feit dat lewenswandel sosiaal bepaal word, moet juis ook afsonderlik beklemtoon word. Die sosiale aard van lewens- en wêreldbeskouing is reeds behandel. Maar ook in die lewenswandel kom ʼn ‚gemeenskapsgees’[17)] tot uitdrukking. Hierdie gemeenskapsgees is gefundeer in en word in beweging gebring deur ʼn ‚gemeenskaplike’ religieus grondmotief[18)] Dit is veranker in sowel ʼn onderlinge liefde en vertroue as in [#31] ‚gemeenskaplike’ liefde en vertroue. Dit geld - in elke geval op sy bepaalde wyse - vir, byvoorbeeld, sowel ʼn Calvinistiese as ʼn Rooms-Katolieke, sowel vir ʼn liberalistiese as ʼn kommunistiese lewenswandel. (Opvallend van hierdie en ander voorbeelde is ook hoe lewenswandel én lewenswandel verskil in ooreenstemming met die verskille tussen die betrokke lewens- en wêreldbeskouings wat die betrokke lewenswandel rig en lei).

In hierdie verband mag ook gewys word op die onderling verenigende werking van liefde (sowel wat die onderlinge gemeenskapsliefde as die gemeenskaplike liefde vir die gemeenskaplike oortuigings en ideale betref); asook op die daarmee gemeenskaplik of sosiaal besielende en begeesterende liefdeskrag wat veral in tye van nood die lewenswandel in besondere sin intensiveer en tot hoogtes van opofferende handeling laat styg.

Ten slotte noem ons net dat die wederkerige verhouding tussen lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel[19)] weergegee kan word met die stellings dat waarheid vry maak en dat vryheid bewaarheid.[20)] Kostelike vergesigte word hiermee geopen.

7. Lewenstyl

Aanvullend is dit van belang om die verhouding tussen lewenswandel en lewenstyl te skets.

Tereg word ‚styl’ soms as historiese figuur omskryf. Want styl is ʼn dinamiese vorm of wyse van handel wat met en in die geskiedenis tot stand kom. Dit geld *mutatis mutandis* ook vir menslike voortbrengsels, soos byvoorbeeld van boustyl. Hierby is dit nodig om te onderskei tussen ʼn innerlike styl van lewenshouding en lewensbenadering en ʼn uitwendige styl van (‚waarneembare’) handelinge. Ook lewenstyl veronderstel oortuiging, vertroue en liefde (iets wat ons hier nie behandel nie) en behoort toerekenbaar en verantwoordelik gevorm te word - iets wat sonder dissipline en oefening nie

moontlik is nie. Dit blyk byvoorbeeld uit die onbeholpe styl van iemand wat nie geleer het om korrek te praat nie, asook uit die verskillende spreekstyle van verskillende mense.

Waar lewenswandel ŉ gang van die hele lewensweg is, gerig en gelei deur lewens- en wêreldbeskouing, is lewenstyl die dinamiese wyse van hierdie lewensgang, en wel ŉ wyse wat ŉ bepaalde lewenspatroon vertoon. Lewenstyl as ŉ wyse van lewenswandel is omvattender as ŉ partikuliere styl van partikuliere handelinge (of van hul produkte). As die omvattender styl kwalifiseer die lewenstyl die partikuliere style. Lewenswandel, lewenstyl en partikuliere style kan dan ook nie van mekaar geskei word nie.

[#32]

Twee dinge is hier van belang. Eerstens, die differensiasie van style binne ŉ lewenswandel, waardeur die onderskeid tussen persoon en persoon, asook tussen samelewingskring en samelewingskring tot uitdrukking kom binne ŉ ‚gemeenskap’[21)] met dieselfde lewens- en wêreldbeskouing en gemeenskaplike: lewenswandel. Tweedens, dat dit eensydig is om lewenstyl en partikuliere style uitsluitlik ‚esteties’ te verstaan. Styl het nie net betrekking op kunsskeppinge, en kunswaardering nie, maar byvoorbeeld ook op die wyse van denke, van ekonomiese handelinge, regsvorming en regshandhawing, van sedelike gedrag, godsdienstige leefwyse, ensovoorts. Dit is in die sin ŉ universeel historiese ‚figuur' dat dit op alle lewensterreine, met ander woorde, orals waar die mens ‚handelend’ optree, voorkom. ‚Handelend’ in aanhalingstekens omdat ons daarby byvoorbeeld ook denke insluit (want daar bestaan ook denkstyle). Styl is, dinamiese, oftewel historiese ‚figuur’ of vorm van menslike handeling. Sowel wat persone as wat samelewingskringe betref, speel verskil van aard struktuur, aanleg en talente ŉ rol by stylvorming, asook verskil van moontlikhede, omstandighede en geleenthede. In al sy differensiasie het stylvorming bowendien deel aan die voortgang van die geskiedenis, m.a.w., dit verander ook histories van geval tot geval. Hoe verskil - en dit is nie net estetiese verskil nie - bv. die intuïtiewe nie van die diskursiewe, die kousale nie van die teologiese denkstyl nie; of die verskillende taalstyle, kunsstyle; die verskillende styl van vervaardiging en verbruik van goedere; van regsvorming- en handhawing of van sedelike beoordeling en gedrag; die verskillende style van die godsdienstige lewe. By huweliks-, gesins-, staats-, volks- en kerklike lewe, asook by nywerheid, skool, vriendskap, ens., kom stylverskille voor. Elke soort opvoeding tegniek, omgang en verkeer, kleredrag, sport toon verskil in styl. Die lewenstyl van man en vrou, van kunstenaar en politikus, van verskillende huwelike en van sportverenigings verskil. En dit alles ook in histories onderskeie tydsgewrigte Hoe verskil die styl van die huidige Afrikaner bv. nie van die van die Voortrekker nie. Bowendien vorm elke mens sy persoonlike lewenstyl.

Uit bostaande blyk dat lewenswandel (gerig en gelei deur lewens- en wêreldbeskouing) in sy gang eenheid sowel as differensiasie van styl vereis. Van belang is egter om op te merk dat waar lewenswandel (soos later aangetoon sa! word net soos lewens- en wêreldbeskouing normatief bepaal is, lewenstyle en partikuliere style ook aan normatiewe bepalings onderworpe is, en wel elke bepaalde styl aan die norme wat daarby hoort. Geen toerekenbare en verantwoordelike handeling is normloos nie.

[#33]

8. ’n Détour; lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel in die huidige krisis

Omdat die huidige wêreld- of geesteskrisis skynbaar die verhouding tussen lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel, soos dit hierbo omskryf is, weerspreek, mag dit nodig wees om kortliks op enkele trekke daarvan in te gaan.[22)] Want ’n mens verneem vandag in allerlei tone en skakeringe dat die ‚lewe’ aan die ‚leer’, die lewenspraktyk aan die oortuiging, die daad aan die kennis, die dinamiese werklikheid aan die vaste waarheid, die sukses aan die norm, die eksistensie aan die essensie, met ander woorde - in ons terminologie - dat die lewenswandel aan die lewens- en wêreldbeskouing voorafgaan, terwyl die teenoorgestelde juis hierbo gestel is, nl. dat dit die lewens- en wêreldbeskouing is wat die lewenswandel rig en lei.

Die krisis wat vandag op alle lewensterreine beleef word, is blykbaar in omvang en intensiteit groter as die tydens die Renaissance en die Reformasie. Die tendens tot sekularisasie aan die begin van die moderne epog het op alle lewensterreine toenemenderwys tot sekularisme ontwikkel. Die Westerling is (met sy lewens- en wêreldbeskouing, asook lewenswandel en lewenspraktyk), globaal gesien, ontkersten; sy oortuigings aangaande mens en wêreld is ontgoddelik, dit wil sê, van God los gemaak en verselfstandig, en die Westerse mens het homself tot probleem geword. Hy weet blykbaar nie meer wat die sin en doel van die wêreld is, en wie hyself is nie. Dit lyk *prima facie* of hy lewens- en wêreldbeskouingloos en koersloos geword het en niks het waarin hy sy houvas vind nie. Hierby is onder andere opvallend sy teleurstelling in die rede en die ontnugtering van die vooruitgangsgeloof van die mens, sy wantroue op alle lewensterreine in algemeen redelike waarhede, algemene beginsels, algemene norme en in vaste lyne van lewens- en wêreldbeskouing, asook die hiermee gegewe verset teen alle doktrinarisme. Twyfe1[23)] aan wat voorheen as vas geglo is, word op alle lewensterreine aangetref. Dit is asof die lewenswandel van die huidige mens grond- en koersloos geword het. Die lewensgang het blykbaar ’n rigtinglose (kontingente) swewe geword en dit lyk of alles sy sin verloor het. Dit is verstaanbaar dat as ’n lewens- en wêreldbeskoulike krisis ontstaan en vaste oortuigings oral deur twyfel vervang word, die lewens- en wêreldbeskouing dan ook moeilik aan die lewenswandel en lewenspraktyk rigting en leiding kan gee.

Maar merkwaardig is tog dat in die huidige krisis van die Westerling, globaal [#34] gesien, ’n nuwe lewens- en wêreldbeskouing gevorm word wat al die ken toon van ’n lewens- en wêreldbeskouing en van sy rigting- en leidinggewing lewenswandel en -praktyk. Hiervan noem ons net enkele tekens.

In toenemende mate - veral ook onder invloed van die ontwikkeling van natuurwetenskappe en die tegniek - word vertroue gestel in die dinamiek van die wêreld en die mens. Die geloof dat materie energie is, die geloof aan universele ewolusie van atoom tot mens, die geloof aan die tegniese beheer van die wêreld, bevestig (vas, dit wil sê, waar gemaak) deur die tegniese prestasies van die mens, die geloof aan die eie (‘eksistensiële’) beslissings van die mens, mits hy hierin eg, eerlik, eintlik of outentiek homself is, die geloof aan sy daadmoontlikhede, ensovoorts, is almal tesame blyke van nuwe, vaste lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings wat op ’n nuwe wyse leiding gee aan die lewens-wandel. Hierdie geloof gaan egter gepaard met die oortuiging dat uit die dinamiese gebeure die sin van alles sal voortkom, dat uit die outentieke beslissing die sin van die mens en sy lewe te voorskyn sal kom, dat uit menslike prestasies die waardes daarvan sal blyk. Waar ons in vorige tye soveel klem gelê het op beginsels wat ons doen en late moet bepaal, vorm die huidige mens ’n nuwe waardekultus op alle lewensterreine, ’n dinamiese kultus van menslikheidwaardes wat as lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings die mens tot homself, tot sy eiewaarde, egtheid en outentisiteit moet lei en alles wat die waardigheid van die mens ondermyn (armoede, honger, onontwikkeldheid, onmondigheid, kolonialisme, enige vorm van onderdanigheid) sal bestry .Hierdie vertroue op die dinamiese en sy waardeverwesenliking sal hiervolgens dan egter sy beslag , deur kommunikasie, deur ’n wêreldwye kommunikasie - iets wat deur huidige ekumeniese moontlikhede universele vergesigte open. Want alle mense is gelyk, alle mense het gelyke regte. Wat die een aangaan, gaan die ander aan. Maar bowendien word geglo dat uit en deur kommunikasie nie alleen mensdom met sy lotgevalle een kan word nie, maar dat juis deur en uit kommunikasie die sin en waarde van die lewe soveel heerliker gevorm en verwerklik kan word.

Hierdie uiteensetting is eensydig. Daar is nie aandag gegee aan alle belangrike kenmerke van die opkomende lewens- en wêreldbeskouing van die huidige Westerse mens (globaal gesien) nie.[24)] Waar dit egter op aankom, is dat ons ook hier te doen het met lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings wat die lewens wandel rig en lei. En hierdie huidige lewenswandel kom met sy eie etos, ’n etos gegrond in die geloof aan gelyke menseregte, aan egtheid en outentisiteit , die mens, aan die betekenis van sy dade om sin aan die lewe te gee. Dit is ’n etos [#35] van die dinamiese (nie onderworpe aan ’n vaste wetsorde van God, of aan die vaste redelike beginsels en vaste strukture van voorheen nie), die dinamiese waarin alle verskeidenheid van samelewingskringe (byvoorbeeld volke), van man en vrou en van mens en mens gelyk gemaak word en die (kommuniserende) verhouding van mense ’n verhouding van gelyke individue is, dus inter-individueel (of, soos dit soms gestel word: inter-

subjektief). So verloor byvoorbeeld volkstrou of huwelikstrou (in die algemeen: trou aan ’n samelewingskring) eintlik sy sin. Waar huwelikstrou bv. ons insiens ’n vaste en normatiewe verbintenis veronderstel, word hierdie huwelikstrou vandag al meer as ’n oorwonne etos beskou en as ’n belemmering van trou aan jou as mens, ’n belemmering van egte, eerlike, eintlike, outentieke, dinamies-spontane omgang tussen persone van die twee geslagte. Ons het hier met ’n lewenswandel te doen, wat gelei word deur ’n sekularistiese lewens- en wêreldbeskouing wat deur ’n vaste vertroue in die dinamiese gekenmerk word en wat alle heil verwag van ’n kontingente, met dade presterende en waardevormende lewe in onderlinge kommunikasie van gelyke mense met gelyke regte. Hierby word algemene norme en beginsels relatief gemaak; of anders gestel, hulle word onderworpe aan die geloof aan die daad, en word alle eksklusiewe lewens- en wêreldbeskouings (waaronder die van die belydende Christendom) veroordeel, behalwe die eie, dinamies georiënteerde lewens- en wêreldbeskouing (wat per slot van rekening self ook eksklusief is). Ook die lewens- en wêreldbeskouing is vas, vas in sy geloof aan die dinamiese. Ook hier lei die lewens- en wêreldbeskouing die lewenswandel, lei die geloof aan die dinamiese die daad, en die leer van die dinamiese die lewe.

9. Die dinamiek van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel

Na hierdie détour kom ons terug op verdere kenmerke van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel.

’n Lewens- en wêreldbeskouing het, ondanks die vastheid van sy oortuigings, ook ’n dinamiese kant en ’n lewenswandel is (juis ook waar dit deur sy betrokke lewens- en wêreldbeskouing gelei word) as sodanig *dinamies* van aard.

Ons wys hier slegs op enkele trekke van hierdie dinamiek.

Die mens is onrustig in ’n gedurig veranderende wêreld waarin elke mens as enkeling en as samelewingskring ook histories ontwikkel en verander. In hierdie veranderende wêreld vind die mens vastheid, sekerheid en veiligheid in ’n lewens- en wêreldbeskouing wat hy vorm en wat al sy doen en late (sy hele lewenswandel) in ’n bepaalde rigting lei. Hierby speel die dinamiek van sy liefde en vertroue sy dinamiese rol. Maar nie net dit nie, ook die mens se moontlikhede om stof, plant, dier en homself te beheers en kultuur te skep, sy moontlikheid [#36] om vir homself en sy naaste te sorg en om roepingsvervullend God te eer en te dien (of om hom aan ’n afgod te verslaaf) speel almal dinamies ’n rol. Die toerekenbaarheid en verantwoordelikheid van die mens toon ook aan dat vorming van lewens- en wêreldbeskouing dinamies bepaal is. Dinamies is die lewenswandel waarin die mens sy lewens- en wêreldbeskouing verwerf.

Die moontlikhede wat die wêreld die mens bied, die ‚aanspraak’ en ‚roep’ wat van hieruit tot hom kom, al die hiermee gegewe take wat die mens ontdek veral ook die Woord- en natuuropenbaring van God is in die sin dinamies dat hulle die mens aangryp, oortuig, sy vertroue vra, hom inspireer en aldus hom in beweging bring en tot die aktualisering van al sy moontlikhede noop. Hierdeur word ook meteen sy lewenswandel bepaal.

Die dinamiek van lewens- en wêreldbeskouing, asook van lewenswandel, blyk uit die veranderinge wat daardeur in die mens en die wêreld aangebring word. Ons mag in hierdie verband let op byvoorbeeld die invloed van lewens- en wêreldbeskouings op die stryd tussen geestesrigtings, op die ontstaan en voer van oorloë, die rol van idee en ideale in die geskiedenis van die mens, ensovoorts en op die hiermee gegewe beïnvloeding van die lewenswandel. Hoe is die geskiedenis van ons volk nie bepaal deur die lewens- en wêreldbeskoulike ideë en ideale van vryheid, republiek, taal, kultuur, afsonderlike ontwikkeling, ensovoorts, en deur sy lewenswandel wat hierdeur gelei is nie. Lewens- en wêreldbeskouing (en die daarmee gegewe lewenswandel) verander selfs die aansyn , die wêreld. Hoe anders lyk byvoorbeeld die Witwatersrand vandag as 150 jaar gelede - en wie kan ontken dat die Witwatersrand soos dit vandag lyk, sonder lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings en lewenswandel nie tot stand sou kon gekom het nie?

Die dinamiek van lewens- en wêreldbeskouing blyk daaruit dat dit geskiedenis het; die dinamiek van lewenswandel blyk daaruit dat dit geskiedenis is. By albei is daar gedurige voortgang (die vorming van die nuwe op grondslag van die oue) en - volgens diverse maatstawwe - vooruitgang sowel as agteruitgang. By albei is daar tradisie wat progressie moontlik maak, en progressie wat op tradisie voortbou. By albei is daar tradisie (tradisionele oortuigings en gedrag wat daardeur bepaal word) wat deur die eeue standhou (soos by Christene byvoorbeeld die geloof aan die wet van die Here, die tien gebooie) en wat gedurig die lewenswandel bepaal; tradisie wat deur progressie gedurig aktueel gehou word. By albei is daar egter ook tradisie wat slegs vir bepaalde tye geld en progressief deur nuut gevormde tradisie vervang word (om ʼn voorbeeld noem: hoeveel van die insettinge van Moses sal Christene vandag nog handhaaf?).

Die dinamiek van lewens- en wêreldbeskouing en van lewenswandel spreek uit die vormende invloed daarvan op die mens as enkeling en op die samelewingskringe. [#37] Nie alleen vorm die mens sy lewens- en wêreldbeskouing en word sy lewenswandel daardeur bepaal nie, maar op hul beurt het hulle weer ʼn vormende invloed op die mens self. Dit word duidelik as ons bv. met iemand te doen kry wat van lewens- en wêreldbeskouing verander en so tot ʼn ander lewenswandel oorgaan. Deur hierdie ommekeer verander hy, word hy ʼn ander soort mens. Maar ook waar geen verandering van lewens- en wêreldbeskouing, asook van lewenswandel, plaasvind nie, beteken die toenemende toerekenbare en verantwoordelike bewuswording en aanvaarding van sy lewens- en wêreldbeskouing en die daarmee gegewe bepaling van lewenswandel ʼn toenemende vorming van die mens self. In hierdie verband is dit van eminente betekenis dat opvoeders (ouers, onderwysers, dosente, leiers op kerklike, politieke, ekonomiese, wetenskaplike, kuns- en ander terreine) met hul invloed op die vorming van die lewens- en wêreldbeskouings van die betrokke ‚opvoedelinge', nie net op hulle lewenswandel invloed uitoefen nie, maar bowendien ook op die vorming van die betrokke opvoedelinge as mense, as persone. Ons maak voorts van hulle ander mense deur hulle ander lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings te laat toe-eien en ʼn ander lewensweg te laat gaan. Daarom is dit so belangrik om te let op wie ons opvoedelinge as vriende (beïnvloeders, leiers) kies en, byvoorbeeld, watter boeke hulle as ‚vriende' (beïnvloeders) - en wel sonder die vereiste lewens- en wêreldbeskoulike diskriminasie - lees. Daarom geld dit ook dat wie, byvoorbeeld, sy kinders na skole stuur waar ʼn ander lewens- en wêreldbeskouing gehuldig en ʼn ander lewensweg as tuis bewandel word, sy kinders ander mense laat word.

10. Die deontiese of verpligtende (waaronder algemeen normatiewe) bepaaldheid van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel

Dit is opmerklik dat elke lewens- en wêreldbeskouing (en nie net die Christelike nie) *normatief bepaal* is, dit wil sê, pligte stel, bepaal wat wel en wat nie gedoen behoort te word nie, en die rigting aandui waarin die lewenswandel behoort te gaan. Dit is die geval selfs met bv. eksistensialisties georiënteerde lewens- en wêreldbeskouings met hul eise van: ‚Wees outentiek!' ‚Besluit self in volle toerekenbaarheid!' , Wees eg in jou vorming van jouself!' , Wees oop!' ‚Kommuniseer!', ens.[25)] Elke lewens- en wêreldbeskouing gee aan sy aanhangers nie net rigting en leiding nie, maar stel hulle meteen hul pligte en bepaal wat hulle [#38] behoort te doen. Elke lewens- en wêreldbeskouing het ʼn verpligtende karakter en stel die betrokke lewenswandel onder hierdie verpligting. Dit spreek vanself dat die aanhangers van elke lewens- en wêreldbeskouing in vertroue en liefde die behorenseise (verpligtinge) in hulle wens wandel en lewenspraktyk sal nakom en dat hulle hul beste kragte sal gee aan wat hulle behoort te doen. Waar 'n oortuigingskrag wat in liefde en vertroue gewortel is, ontbreek (en die lewens- en wêreldbeskouing gevolglik sy effektiwiteit inboet), mag die gestelde pligte as onaangename, kunsmatige, harde, selfs rigoristiese en van buite opgelegde eise ervaar word, maar waar lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings deur troue en liefde gekenmerk word, word die betrokke verpligtinge as vanselfsprekend en met besieling en geesdrif aanvaar en word geen inspanning en opoffering te groot geag vir die vervulling daarvan nie. Hiervan getuig, byvoorbeeld ouers se opvoeding van hul kinders, die onbaatsugtige stryd vir volksvryheid, die heldedood van martelare.

Die deontiese of verpligtende (waaronder algemeen normatiewe) bepaaldheid van lewens- en wêreldbeskouing en die lewenswandel wat daardeur gerig word kan ons insiens slegs daaruit verstaan word dat die mens geen god is nie, maar ’n verantwoordelike wese wat onderworpe is aan die wil en wet van God[26)]. Die mens is as mens, wesentlik’ ʼn , wese’ wat aan norme en pligte onderworpe is. Dit is die geval, ook al eis hy (soos byvoorbeeld die humanis) dat die mens self wetgewer sal wees en self sy roeping sal stel; of (soos byvoorbeeld die naturalis dat die mens nie onder norme staan nie en dat daar nie so iets soos roeping is nie.

11. Die verantwoordelikheid van vorming van lewens- en wêreldbeskouing en van die uitlewing daarvan in lewenswandel

Uit die kenmerke van lewens- en wêreldbeskouing en van lewenswandel nl. dat die lewens- en wêreldbeskouing die omvattende in fundamentele sin van mens en wêreld uitdruk en hiervolgens die lewenswandel rig en lei; dat die mens die moontlikheid van keuse het en daarom toerekenbaar is, dat hy bowendien onder pligte (norme, behorenseise) staan en daarom verantwoordelik is; dat lewens- en wêreldbeskouing en ook lewenswandel die mens as enkeling en die samelewingskringe self vorm - blyk dit dat die vorming van ʼn lewens- en wêreldbeskouing en sy rigting en leiding van lewenswandel geen adioforon (‚onverskillige’ saak) is nie, maar ʼn persoonlik hoogs toerekenbare en verantwoordelike ‚handeling’. Hierdie *verantwoordelikheid* dra juis die diepste [#39] moontlike gewig omdat lewens- en wêreldbeskouing fundamenteel religieus gegrond is en ons hier met ʼn religieuse verantwoordelikheid te doen het - ’n verantwoordelikheid waarin die mens in die grond van die saak verantwoording verskuldig is aan God. Elkeen is dan ook in fundamentele sin verplig om homself gedurig krities te ondersoek aangaande sy lewens- en wêreldbeskouing en sy lewenshouding, lewenspraktyk en lewenswandel wat daardeur gerig en gelei word. Elke mens is verplig om in sy kennismaking van en stryd met ander lewens- en wêreldbeskouings die geeste te beproef.

Die betekenis hiervan wen aan krag en omvang as ons daaraan dink dat lewens- en wêreldbeskouing met sy rigting en leiding van lewenswandel die grondslag vorm vir alle spesifieke menslike bedrywighede: wetenskap en kuns, ekonomie en politiek, die sedelike lewe en die godsdiens, die gesins- en volks- lewe, die kerklike en staatslewe, skool (en universiteit) en verenigingslewe, arbeid en sport, tegniek en sosiale sorg - alles wat die mens doen en laat, sy hele vorming van geskiedenis. Daar is geen lewensterrein en geen lewensaksie wat nie deur lewens- en wêreldbeskouing medebepaal en in sy wandel en praktyk beïnvloed word nie. Die verantwoordelikheid vir die vorming van ʼn lewens- en wêreldbeskouing en die verantwoordelikheid vir die uitlewing daarvan in lewenspraktyk en lewenswandel is fundamenteel en universeel vir elke mens as enkeling en vir elke samelewingskring. Van hierdie fundamentele en universele verantwoordelikheid kom die mens nêrens en nooit los nie.

12. Enkele slotopmerkings

Hierdie studie van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel is onderneem volgens wat Calvyn ‚die orde van die skepping’ noem, met ander woorde, volgens wat lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel as sodanig is - en dus afgesien van die invloed van sonde en kwaad daarop. Laasgenoemde vereis ʼn studie van lewens- en wêreldbeskouing volgens wat Calvyn ‚die orde van sonde- val en verlossing’ noem. Vir ʼn studie van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel volgens ‚die orde van sondeval en verlossing’ (en die daarmee gegewe stryd binne elke lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel en tussen alle lewens- en wêreldbeskouings en lewenswandel; die stryd uiteindelik tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis) sou ek ons insiens eers op die Christelike *(in casu* die Calvinistiese) lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel moes ingegaan het. Hiermee kon ek egter nie begin het nie omdat ons eers moes weet wat lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel as sodanig is.

Hierdie studie is geen studie van ŉ *Christelike* lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel nie; maar dit is wel ŉ *Christelike studie* van lewens- en Wêreldbeskouing [#40] en lewenswandel *as sodanig.* Want al sal ŉ ontleding van lewens- en wêreldbeskouing as sodanig die histories gegewe en nou bestaande lewens- en wêreldbeskouings en lewenswandel self moet ontleed, word elke ontleding daarvan *nolens volens* deur die *eie* beskouing daaromtrent (die *eie* lewens- en Wêreldbeskoulike benadering daarvan) medebepaal. ŉ Neutrale ontleding daarvan nie moontlik is nie. So sal byvoorbeeld ŉ liberalistiese en ŉ kommunistiese humanistiese en ŉ naturalistiese, ŉ rasionalistiese en ŉ eksistensialistiese ontleding van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel *as sodanig* van staande verskil. En nie net dit nie, ontledings van lewens- en wêreldbeskouings *as sodanig* sal volgens hierdie lewens- en wêreldbeskouings ook onderling verskil. Desnieteenstaande sal tussen hulle ook punte van ooreenstemming wees, omdat hulle algar lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel *as sodanig*, ondersoek. Persoonlik is ek lewens- en wêreldbeskoulik daarvan oortuig dat die openbaring van God in Sy Woord (aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge) ŉ lig op die historiese en huidige lewens- en wêreldbeskouing: en lewenswandel werp, wat die gelowige in staat stel om met sy ontleding van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel *as sodanig* dit op die juiste wyse te benader. Maar hiermee beweer ek nie dat hy, wat tog ook sondaar is, in benadering onfeilbaar is nie.

Tog eindig ek hierdie studie met ŉ gevoel van onbekwaamheid, met ŉ besef dat hierdie ontleding nog maar aan die oppervlak van lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel as sodanig raak. Die eintlike diepte en misterie daarvan het ook aan hierdie teoretiese ondersoek ontglip. Maar ek besef ook dat daar in lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel misterieuse dieptes waarby geen wetenskaplike ondersoek kan kom nie; dieptes wat uiteindelik wortel in die raad en bestiering van God en die roeping wat Hy aan die mens vergun en toevertrou het om toerekenbaar en verantwoordelik sy lewens- en wêreldbeskouing te vorm en sy lewenswandel daardeur te rig en te lei; dieptes wat wortel in die leiding van God in die geskiedenis van ŉ afvallige mens in ’n afvallige wêreld. Want - om my net tot enkele vrae te beperk - hoe word die mens (toerekenbaar en verantwoordelik) lewens- en wêreldbeskoulik oortuig? Hoe word lewens- en wêreldbeskoulik sy liefde en vertroue gewek en hoe besiel en begeester dit sy lewenswandel ? En met dit alles: hoe kom die mens lewens- en wêreldbeskoulik sowel tot afval as tot bekering? Die *dat* hiervan kan tot bepaalde hoogtes benader en vasgestel word, maar die *hoe* van dit alles blyk sy misterieuse dieptes onpeilbaar te wees.

En tog, hoe min is daar nog gedoen aan ŉ indringende ondersoek van lewens- en wêreldbeskouing, van lewenswandel en van hul onderlinge verhouding. En hoe noodsaaklik is so ŉ ondersoek nie, veral juis ook in die lewens- en wêreldbeskoulike [#41] krisis van ons tyd. Waar is in ons land die dosent of die proefskrifstudent wat hierdie heerlike en magtige onderwerp teologies en/of wysgerig en/of sosiologies en/of histories in die algemeen en/of met betrekking tot ons volk aan die suide van ons Afrikaanse vasteland indringend sou wil aandurf?

[#42]

1.14.2. Calvinistiese Lewens- en Wêreldbeskouing [1)]

1. Inleidende opmerkings

[a] Omdat die radikaalste keuse waarvoor die mens te staan kom, die keuse is vir of teen die lewende God, onse Vader in Jesus Christus, kan lewens- en wêreldbeskouings ingedeel word in Christelik en nie-Christelik.[2)] Dit is ons insiens die fundamentele of hoof-indeling.

Omdat daar Christelike lewens- en wêreldbeskouings is waarin sinkretisties (of ‚sinteties', ‚sintetisties') fundamentele nie-Christelike oortuigings geïnkorporeer is, en aan die ander kant nie-Christelike lewens- en wêreldbeskouings waarin weer fundamentele Christelike oortuigings geïnkorporeer is, kan hierdie hoofindeling nie konsekwent deurgetrek word nie. Dergelike sinkretismes is vol innerlike teëspraak en dialektiese spanning omdat botsende grondslae daarin verenig is.

Christelike lewens- en wêreldbeskouings kan ingedeel word in onder andere (i.) Oosterse en Rooms-Katolisisme (en laasgenoemde in, onder andere, Augustinianisme, Thomisme, Neo-thomisme en Occamisme) en (ii.) Protestantisme (waaronder Calvinisme, Lutheranisme, onderskeie vorme van Dialektiese of Eksistensialistiese Christendom, Metodisme, Liberale Christendom en die gedifferensieerde sektariese Christendom).

ʼn Kruisindeling hiervan is die wat dr. A. Kuyper (sr.), myns insiens tereg bied, naamlik die van ʼn totalitêre (universele) en ʼn parsiële Christendom. Die [#43] totalitêre Christendom handhaaf dat die Christelike waarheid (beginsel, gedagte ; of idee) totalitêr (universeel) geld vir die hele skepping, insluitende die hele lewe: van die mens. Vir die parsiële Christendom geld dat die Christelike waarheid net vir die kerklike, godsdienstige en sedelike lewe (asook vir die Teologie) van betekenis is, maar dat die res van die wêreld of skepping (waaronder die ‚lewe' van die mens - en hierdie lewe sluit in wetenskap, kuns, ekonomie, politiek, tegniek, sport, ensovoorts) Christelik-neutraal is, dit wil sê, nòg Christelik nòg , onchristelik is. Totalitêr Christelik is die Calvinisme (soos dit bv. in hierdie studie uiteengesit word) en die Rooms-Katolisisme wat (ondanks sy dualisme van natuur en genade, waarby die natuur as voortrap vir die genade dien en die genade die natuur verhef) ʼn alomvattende ecclesiosentrisme huldig - soos blyk uit sy subsidiariteitsprinsipe waarvolgens die kerk die alomvattende samelewingskring is, en uit sy kerkstaat - die Vatikaan - kerklike politieke partye, kerklike arbeidersorganisasies, kerklike ekonomie-organisasies, kerklike toesig oor wetenskap en kuns, ensovoorts. Die ander genoemde Christelike lewens- en wêreldbeskouings is parsieel Christelik.[3)]

[b] Waar ook ander studies in hierdie bande oor die Calvinisme handel, sal met die onderhawige studie getrag word om soveel moontlik onnodige oorvleueling uit te skakel. Die globale oorsig van die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing wat hier gegee word, bied ʼn aantal hoofgrepe en gaan nie op al die belangrike Calvinistiese lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings (waaronder die aangaande uitverkiesing en predestinasie[4)] in nie. Die kenmerke van lewens- en wêreldbeskouing en van lewenswandel is in die vorige studie behandel en word dus hier as bekend aanvaar. Verder beperk hierdie studie hom hoofsaaklik tot Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing; daar word dus nie in besonderhede op die Calvinistiese lewenshouding, lewenspraktyk en lewenswandel ingegaan nie. Ten slotte, al bestaan die skepping van God uit die hemel (met sy engele) en die aarde (die ‚aards geskape heelal', wêreld, universum of kosmos, te wete, die sterreheelal; stof, plant, dier en mens; natuur, kultuur en godsdiens, asook religie[5)], gaan ons nie op die Calvinistiese oortuigings [#44] aangaande die hemel (met sy engele) in nie, maar beperk ons ons tot die Calvinistiese oortuigings aangaande die ‚aarde' (waaronder die mens) en sy verhouding tot God Drie-enig.

Onder Calviniste bestaan daar lewens- en wêreldbeskoulike meningsverskille Dit betref (i.) nie soseer fundamentele beginsels nie, maar ander wat daar saamhang; (ii.) verskil van beklemtoning van gemeenskaplik aanvaarde fundamentele beginsels; (iii.) nuwe beginsels wat met die voortgang van die geskiedenis ontdek is; (iv.) verskillende toepassings van gemeenskaplike beginsels in 'n veranderende wêreld op telkens veranderende omstandighede en toestande Dit sou myns insiens bedenklik en kunsmatig gewees het as alle Calviniste altyd in alle omstandighede en in alle opsigte presies dieselfde lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings toegedaan was. Want aan die een kant is Calviniste sondaars, vol gebreke en met ŉ verduisterde rede, terwyl aan die ander kant Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing nie star is nie - alhoewel dit in grondslae vas is, en dit immers tog bowendien aktueel aan die hele voortgang van die hele geskiedenis van die mensdom deelneem. Dit is, met ander woorde dinamies. En dit beteken dat die Calvinis telkens in nuwe tye en omstandighede voor nuwe probleme en take te staan kom, waarop telkens nuwe antwoorde gevind moet word.

Uit bostaande volg dat die onderhawige studie moeilik anders kan as om ook ŉ persoonlike karakter te dra en dat elke aksentuering en formulering van oortuiging nie net so deur alle Calviniste onderskryf sal word nie. Tog is getrag om hier soveel moontlik die gemeenskaplik aanvaarde oortuigings weer te gee.

2. Skepper en skepping

[a} Die skepping (die ‚aards geskape heelal' of kosmos) is deur God Drie-enig geskape en word deur Hom onderhou, bestier en voleindig. Met hierdie skriftuurlike waarhede hang onder andere die volgende drie fundamentele en universele beginsels saam:

i. Uit en deur en tot God is alle dinge

ii. Alles wat God geskape het, behoort aan Hom

iii. God is absoluut soewerein oor alles wat Hy geskape het (dit word soms die ‚materiële' beginsel van die Calvinisme genoem)

Die betekenis hiervan verduidelik ons in hoofsaak met ŉ behandeling van die tweede beginsel.

Volgens die Woord van God behoort die skepping (en dus ook die mens) nie aan ons nie, maar wel aan God Drie-enig.

[#45]

Ons behoort nie aan onsself nie. Ons, met ons hele bestaan en met alles wat ons is en het en doen, behoort aan God: al ons moontlikhede, aard, struktuur en aanleg, funksies en handelinge, ons beheersing van die kosmos (stof, plant, dier en mens) en dus al ons vorming van kultuur, waaronder ingesluit word vorming en toepassing van voorwetenskaplike kennis en wetenskap, vorming en gebruik van taal, skepping en waardering van kuns, vervaardiging en verbruik van ekonomie-goedere, vorming en handhawing van reg, sedelike aanleg, gesindheid, motiewe en handelings; ons sorg vir die mens in en vir huwelik, gesin, volk en staat, asook in en vir skool, industrie, hospitaal en vereniging; al ons opvoeding, arbeid en rus, tegniek, sport en vermaak, ons vorming van geskiedenis, ensovoorts; ons hele godsdienstige en kerklike lewe, ons allesomvattende religieuse,[6)] roepingvervullende diens van God; ons hele lewe en al ons lewensterreine - dit alles behoort *nie* aan ons nie, maar aan God.

Ook die skepping, die hele wêreld (universum of kosmos); alle materie, waaronder selfs die kleinste atoomkern; die hele planteryk, waaronder selfs die teerste nerfie van die fynste blaartjie; die hele diereryk, waaronder selfs die kleinste vlerkie van die nietigste muggie; die hele menseryk, waaronder selfs die klein kern van ŉ pasbevrugte embrio; die hele ‚wêreld' met al sy moontlikhede, waaronder die moontlikheid om van natuur tot kultuur omgevorm te word - alles behoort nie aan ons nie, maar aan God. Niks is hier uitgesonder nie.

Hierdie waarheid, saam met die ander genoemde twee waarhede, word deur die Calvinis radikaal, fundamenteel, universeel en in die volste konsekwensie opgevat. Maar ons moet veral ook op die intiem-persoonlike klank en kleur van die woordjie *behoort* let. God is ŉ Persoon. Dat alles aan God *behoort,* druk ŉ intiem-persoonlike verhouding van alles tot God uit. Die persoonlike van die *behoort* besef ons duidelik as ons daaraan dink dat ŉ materialis wel kan sê: “ Uit, deur en tot materie is alle dinge,” maar dat hier van ŉ persoonsrelasie, van ŉ ‚behoort aan’ geen sprake kan wees nie. Alleen God Drie-enig het ŉ persoonlike, absolute aanspraak op, seggenskap oor en reg op alles - en dan in die besonder op die mens wat as Sy beeld en gelykenis geskape is. En wat laasgenoemde uitdrukking betref: ook die mens is persoon en *behoort* as volle en hele persoon *aan* God. Hierdie wederkerige persoonsrelasie maak die ‚behoort aan God’ nog inniger en intiemer persoonlik, waarvolgens die onverbiddelike eis geld dat ons - in ons menslike persoonwees - ons persoonlik (in alles wat ons is en doen en laat) geheel en al aan God sal toevertrou, dat ons ons persoonlik, totalitêr en onvoorwaardelik - in wat ons is en doen - sal oorgee aan God aan Wie ons behoort, aan Hom, uit en deur en tot Wie alle dinge - juis in die besonder ook ons - is, aan Hom wat absoluut soewerein [#46] is oor alles wat Hy geskape het, en dus ook oor ons, maaksel van Sy hande.

Die genoemde drie fundamentele en universele waarhede gee aan die hele skepping en in die besonder aan die bestaan en hele lewe van die mens, sy eintlike, heerlike en diepste sin. Die diepte en rykdom van hierdie misterie (wat as sodanig ons menslike verstand te bowe gaan) kan ons in ons religieuse geloof benaderend besef as ons ons daaroor besin wat hierdie waarhede alles inhou: onder andere, dat God Drie-enig Hom in Sy Woord en werk, en in die besonder in Sy Seun, aan ons openbaar; dat Hy Skepper, Onderhouer, Wetgewer, Regeerder en Bestierder van alles is; dat Hy die mens sy roeping stel; dat Hy Verlosser, Herskepper en Voleinder van al Sy werk is, Uitvoerder van Sy raadsplan, die enig-lewende, werklike God wat Liefde is, en in Wie se liefde Sy hele skepping gegrond is; dat Hy ons eerste liefgehad het en ons tot wederliefde roep; God wat almagtig, alwys en algoed, regverdig en barmhartig is. Dit is Hy wat tot die wêreld - en in besondere sin tot ons en ons tot Hom - op alle lewensterreine in ŉ persoonlike verhouding staan.

Bostaande is vir die Calvinis nie net bloot logiese, intellektuele of teoretiese oortuigings nie. Hierdie teosentriese waarhede lê radikaal, fundamenteel en universeel op die mees konkrete wyse totalitêr beslag op die hart van die gelowige as hele en volle mens. Hierdie religieuse geloofsoortuigings wat in liefde en vertroue gegrond is, gryp die gelowige in sy diepste sieleroersele en eis sy hele bestaan vir God op. Hierdie waarhede word met volle vertroue aanvaar in antwoord op die trou van God - ’n vertroue wat verinnig en verdiep word deur die verbondstrou van God. Die oortuigings wat hiermee gegee is, is ŉ uitdrukking van liefde in antwoord op die liefde van God wat ons eerste liefgehad het; dit is die uitdrukking van ŉ totalitêre liefde met die hele hart, die hele siel, die hele verstand en alle kragte. Hierdie lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings vind hul grond in liefde en vertroue en lei die gelowige se hele lewe, lewenshouding, lewenspraktyk en lewenswandel tot eer en verheerliking van Hom wat: die mens tot sy taak en bestemming roep - en wel met ŉ persoonlike liefdes-, geloofs- en vertrouenskrag, met ŉ oortuigings- en daadkrag. Want hy behoort aan God!

Die Calvinis - sondaar en vol gebreke - mag aan die oortuigings en wandel wat hier geskets is, ver te kort skiet, maar sy lewens- en wêreldbeskouing stel, hom dit tog as verpligtende eis dat hy die radikale, fundamentele en universele teosentrisiteit (wat met die genoemde waarhede gestel is) persoonlik so getrou, harmonies en konsekwent moontlik sal bely en dat hy sy oortuigings so besield en beslis moontlik in sy hele lewenswandel en lewenspraktyk sal uitleef.’ [b] En tog - die drie waarhede (dat uit, deur en tot God alle dinge is; dat alles: wat Hy geskape het, aan God behoort; dat God absoluut soewerein is oor alles [#47] wat God geskape het) is nie die allereerste, nie die mees fundamentele[7)] beginsel van die Calvinisme nie. Die allereerste, absoluut fundamentele beginsel of waarheid wat deur die drie genoemde waarhede veronderstel word, is die van die *aseitas Dei,* soos dit tereg deur V. Hepp[8)] gestel is. Met die *aseitas Dei* word bedoel dat God Drie-enig die Algenoegsame en Absolute is; dat Hy vir Sy wese en bestaan aan Homself alleen volkome genoeg het; dat Hy van niks buite Homself afhanklik is nie; dat God God was nog voordat daar iets anders

was; dat God reeds was nog voordat Hy hemel en aarde geskape het; dat God, om God te wees, Sy skepping nie nodig gehad het nie en nie nodig het nie.

Die drie genoemde waarhede stel ŉ verhouding van God tot Sy skepping. As hierdie verhoudingswaarhede die allereerste, absoluut fundamentele waarheid was, kon God God gewees het slegs solank die verhouding bestaan. Met ander woorde: God sou dan slegs God gewees het solank daar ŉ skepping is (wat uit, deur en tot Hom is; wat aan Hom behoort, en waaroor Hy absoluut soewerein is). Dit impliseer dat God vir Sy wese en bestaan relasioneel van die bestaan van die skepping afhanklik is en dus nie kan bestaan as daar geen skepping is nie; dit impliseer dat die skepping (al is dit in kreatuurlike sin) net so ‚ewig' is as wat God (in Goddelike sin) ewig is. Maar daarmee is die algenoegsaamheid van God (die *aseitas Dei)* opgehef. Die Woord van God leer ons anders. God alleen is algenoegsaam en absoluut. God alleen is ewig en is in Sy wese en bestaan as sodanig onafhanklik van Sy skepping. Sy skepping, daarenteen, is geheel en al onselfgenoegsaam. Dit is met die tyd deur God geskape (het dus ŉ begin gehad), is in alles absoluut van God afhanklik en is deur God ‚uit niks' geskape toe God God was sonder dat daar ŉ skepping was.

[c] Met die fundamentele en universele teosentrisiteit van die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing word meteen die radikale onderskeid tussen God en Sy skepping aanvaar. Niks van God Self is kreatuurlik nie; God is in geen enkele opsig met Sy skepping identies nie. Niks van die skepping (hetsy as geheel of gedeeltelik) is met God identies nie. God is bo-kreatuurlik; Sy skepping is , geheel en al uitsluitlik kreatuurlik, onselfgenoegsaam. God is ewig; Sy skepping [#48] is tyds.[9] God staan bo die wetsorde wat Hy vir Sy skepping bepaal het; die skepping is geheel en al aan die wetsorde van God onderworpe. God, as Sentrum van Sy skepping (Uit en deur en tot Hom is alle dinge), vorm geen deel van Sy skepping nie, maar is daaraan transendent; die radikale, fundamentele en universele teosentrisiteit wat die Calvinisme bely, is trans-kreatuurlik (transkosmies, supernatureel).

Al het die skepping (waaronder die mens) teenoor God geen selfstandigheid nie en al vermag dit teenoor God geheel en al niks nie; al is dit in vergelyking met die heerlikheid, majesteit en krag van God, louter nietigheid, is die skepping tog ŉ werk van God se hande, is dit as sodanig iets besonders en van betekenis, het dit ŉ positiewe *eie-aard* en eie-standigheid en is dit iets kreatuurlik heerliks. In hierdie sin koester die Calvinis ŉ besondere waardering vir die skepping van God en het hy, juis ook wat die skepping betref, ŉ besondere realiteitsin.

Die radikale onderskeid wat die Calvinisme tussen God en Sy skepping (waaronder die mens) handhaaf, is geen dualisme nie, maar ŉ dualiteit, waarmee ŉ ryk geskakeerde universele verbondenheid van die skepping (waaronder die mens) met God bestaan (soos dit hierbo reeds aangetoon is).

Daar is egter ŉ verbondenheid van God met Sy skepping wat ook in die besonder genoem behoort te word. Naas die openbaring van God in Sy Woord, is ook van betekenis die openbaring van God in Sy skepping (gewoonlik die natuuropenbaring van God genoem) en verder Sy immanensie, alomteenwoordigheid en presensie in Sy Skepping[10] Dit is ŉ werklikheid vir die gelowige - ŉ werklikheid wat, volgens Romeine I, sig selfs aan geen mens onbetuigd laat nie. Maar hierdie skeppingsopenbaring, asook die immanensie, alomteenwoordigheid en presensie van God beteken nie dat God geheel of gedeeltelik met: Sy skepping (waaronder die mens) identies is nie; Hy bly in dit alles nog God. Ook al hierdie geheel en al skriftuurlike waarhede is vir die Calvinis in sy ii geloof geen bloot abstrakte, teoretiese of intellektuele oortuigings nie. Dit is konkrete, lewende, besielende waarhede wat sin gee aan die skepping en die hele menslike lewe. Dit gee rigting aan sy hele lewenshouding, lewenspraktyk en lewenswandel. Dit is oortuigings wat almal gegrond is in die vertroue op die waaragtigheid en die trou van God en van Sy Woord. Dit word gedra en bekragtig deur die mens se liefde as antwoord op die liefde van God. [d] Kragtens sy lewens- en wêreldbeskouing[11] bestry die Calvinis onder andere [#49] lewens- en wêreldbeskouings[12] wat (i.) monisties is (en hy. soos die panteïsme, akosmisme, pankosmisme, ateïsme of die bestaan van God of die bestaan van die wêreld (kosmos) loën, of beide met mekaar vereenselwig); (ii.) dualisties is

(soos bv. die deïsme) en die skepping (wêreld of kosmos) teenoor God verselfstandig, slegs die transendensie van God handhaaf en ŉ bestiering van die skepping deur God oorbodig ag; en (iii.) die onderskeid tussen God en wêreld relativeer (soos bv. die panenkosmisme en panenteïsme, asook parsiële teïsme en parsiële kosmisme). Onder die laaste standpunte ressorteer ook die Rooms-Katolisisme vir sover dit met sy partisipasieleer handhaaf dat die skepping (waaronder die mens) met sy syn aan die syn van God en met sy goedheid aan die goedheid van God Self deel het. Ook bestry die Calvinis die parsiële Christendom vir sover dit die totalitêre en universele betrokkenheid van die hele skepping (waaronder die hele mens en al sy handelinge) tot God Drie-enig nie tot sy volle reg laat kom nie.

3. Die skepping

[a] i. Sy absolute eenheidsgrond[13)] vind die skepping, kragtens sy radikale, fundamentele, universele en transkosmiese teosentrisiteit, in God, uit en deur en tot Wie alle dinge is.

ii. Die skepping vind sy kreatuurlike (of ‚formele') eenheid[14)] in sy kreatuurlike bestand (wat stof, plant, dier en mens met mekaar gemeen het), in sy eiestandigheid en eieaard (en daarmee in sy onselfgenoegsaamheid en gemeenskaplike sin, tydse bepaaldheid en onderworpenheid aan die wetsorde van God).

iii. Die skepping vind sy intrinsieke (of ‚materiële') eenheid[15)] in die samehang van sy radikale verskeidenheid. Dit is nodig om by hierdie eenheidsbepaling ŉ bietjie te vertoef.

[b] Die mens is geen dier nie. Die kerk is geen staat nie. Kuns is iets anders as sedelikheid. Menslike geskiedenis is iets anders as biotiese (biologiese) ontwikkeling. Dergelike radikale verskeidenheid vind sy oorsprong, nie in die skepping nie, maar wel in die skeppings- en bestieringswil van God. Kenmerkend vir die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing is die volle erkenning [#50] van hierdie (universeel gegewe) radikale verskeidenheid in en van die kosmos. Op hierdie waarheid is die beginsel van ‚soewereiniteit in eie kring' gegrond;[16)] want dit eis die eerbiediging van die {onderling onherleibare) verskeidenheid wat deur God met en in Sy skepping gestel is. Voorbeelde van dergelike radikale verskeidenheid is legio. Almal saam druk hulle die, veelkleurige wysheid van God'[17)] uit. Dit is veral die heelhartige erkenning van die heerlike rykdom aan radikale verskeidenheid van en in die kosmos, wat die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing ruim en ryk maak; wat dit behoed vir eensydigheid en engheid en wat aan sy lewenswandel ŉ merkwaardige ewewigtigheid gee. Elke relativering of nivellering van die radikale verskeidenheid word deur die Calvinis bestry.

Hierdie radikale verskeidenheid is onderling nie isoleerbaar nie; dit hang op allerlei maniere saam, is onderling in allerlei verhoudinge verbind, is op allerlei maniere vervleg en komplementeer mekaar in allerlei opsigte. Dit geld vir mens en dier, vir kerk en staat, vir kuns en sedelikheid, vir geskiedenis en ontwikkeling, ensovoorts. Die Calvinis bestry elke poging om wat onderling radikaal onderskeie is, te isoleer. Kragtens hierdie ‚veelvormige' samehang en universele ‚saamgeweefdheid' van die radikale verskeidenheid vorm die skepping intrinsiek so ŉ innige eenheid, dat ons nêrens ŉ skeiding tussen die verskeidenheid kan bewerkstellig nie. Nêrens kan ons ŉ skeidslyn trek wat die skepping in twee of meer afsonderlike ‚dele' verdeel nie.

Ook hierdie oortuigings is geeneen net teoreties of intellektueel van aard nie Dit is oortuigings van voorwetenskaplik aanvaarde waarhede waarvan die Woord van God reeds getuig,[18)] waarhede waarvan die gelowige ‚in U lig' hom reeds intuïtief bewus is.[19)] Ook die oortuigdheid aangaande ŉ samehangende radikale verskeidenheid word gekenmerk deur liefde en vertroue. Ook hierdie oortuiging lei en rig die lewenshouding, lewenspraktyk en lewenswandel en gee daaraan ŉ merkwaardige harmonie en gebalanseerdheid.

[#51]

Nie net met sy teosentrisiteit en kreatuurlikheid nie, maar in ŉ besondere sin juis ook met sy samehangende verskeidenheid[20)] kom die veelkleurige sinrykheid van die skepping tot uitdrukking.

Deur die intrede van sonde en kwaad mag sinloosheid en absurditeit ook deel van die skepping geword het, maar al beteken dit ŉ krenking en verwording, is dit tog nie ŉ vernietiging van die oorspronklike sin van Gods skepping nie. Die veelkleurige sin van die skepping openbaar met sy moontlikhede meteen die taak en roeping waarvoor die mens hom gestel vind.

[c] Op grond van bostaande bestry die Calvinis in teorie en praktyk (i.) alle vorme van monisme (waaronder materialisme, naturalisme, idealisme, evolusionisme, ensovoorts) en van parsiële monisme (waaronder humanisme, historisisme, ekonomisme, staatsabsolutisme, ensovoorts), wat die radikale verskeidenheid geweld aandoen, dit relativeer of nivelleer ; (ii.) alle vorme van pluralisme (waaronder dualisme) wat die samehang en onderlinge verweefdheid van die radikale verskeidenheid ondermyn (en hieronder val lewens- en wêreldbeskouings wat die skepping verdeel, bv. in gees (of vryheid) en natuur, in gees en stof, in genade en natuur - soos die Rooms-Katolisisme dit doen - in ŉ terrein wat Christelik is en ŉ terrein wat neutraal is - soos die parsiële Christendom dit doen - ensovoorts); (iii.) alle vorme van eensydige of onewewigtige (ongebalanseerde) lewenshouding, -praktyk en -wandel (waarby bv. of politiek, wetenskap, rykdom, sport, seks, ensovoorts, as die allerbelangrikste aanvaar word, of waarby dergelike kreatuurlike aangeleenthede veroordeel word omdat hulle - soos bv., onder andere, sommige sektes leer - ,uit die bose' sou wees); (iv.) alle soorte beskouings wat of die laaste sin van die skepping uitsluitlik in die skepping self soek, in plaas van die oorsprong daarvan in Gods skeppings- en bestieringswil te vind, of die skepping (,wêreld' of kosmos) self as sinloos en absurd beskou. Die Calvinis aanvaar alle onderling samehangende sinsverskeidenheid dankbaar uit Gods hand, en daarmee saam die take wat dit die mens stel: sowel die erns van die lewe as spel, sowel godsdiens as kultuur, sowel die kerklike as die politieke en die ekonomie-lewe, sowel wetenskap as kuns, sowel sport as seks, ensovoorts - maar dan in hul onderworpenheid aan die Goddelike wetsorde en volgens die gegewe beginsels en rangorde wat met al hierdie aangeleenthede gegee is. Want kerklike lewe staan hoër as sport, sedelikheid hoër as ekonomie, die mens hoër as die dier. In hierdie gees waardeer en behartig die Calvinis alle goeie gawes van God as gawes van Gód wat hom sy roeping stel.

[#52]

4. Die wetsorde[21)]

[a] Die Calvinis het in die reël besonder klem gelê op die absolute soewereiniteit van God oor alles wat Hy geskape het, en in besonder op die wil en wet van God, wat die mens onverbiddelik en onvoorwaardelik moet gehoorsaam. Want God is God en die mens Sy toerekenbare en verantwoordelike dienskneg. Waar God spreek, moet die mens luister en het hy niks teen God in te bring nie. Humaniste handhaaf, onder andere, die selfgenoegsaamheid, rede-outonomie, outarkie en vrye wil van die mens en beskou genoemde oortuiging van die Calvinis as die mens onwaardig, as ŉ verslawing van menslike heerlikheid en ook wel as liefdelose rigorisme. Die Calvinis daarenteen beskou hierdie humanistiese selfverheffing van die mens as sondig. Die wese en kern van sonde is juis menslike opstand teen God. Hy sien juis die kreatuurlik-menslike, toerekenbare en verantwoordelike, aan God gehoorsame roepingsvervulling as die eintlike heerlikheid van die mens.

Met die besondere klem op die wil en wet van God bedoel die Calvinis nie dat die liefde (asook die barmhartigheid en genade) van God minder klem verdien nie. Inteendeel, God *is* ,Liefde', en die gehoorsaamheid van die ware gelowige aan God is gegrond in ŉ liefde tot God met sy hele hart, hele gemoed, hele verstand en al sy kragte - en wel as antwoord op die liefde van God wat die mens eerste liefgehad het. Maar die besondere klem wat die Calvinisme op die absolute soewereiniteit, wil en wet van God gelê het, was juis ook histories besonderlik genoodsaak deur die stryd van die Calvinisme (op die onderskeie terreine van die wêreld en van die mens) teen die opgekome en opkomende humanistiese en naturalistiese lewens- en wêreldbeskouings wat onderskeidelik in toenemende mate die mens tot outonome wetgewer en die natuurwet deterministies verselfstandig het - 'n stryd in die algemeen teen verskillende vorme van sekularisasie (wat al meer tot ŉ sekularisme ontwikkel het), waardeur wêreld en mens al meer los van God gestel is. Die mens en die wêreld is al meer vergoddelik, wat eintlik beteken dat dit juis ontgoddelik is.

God regeer. Hiervoor gebruik Hy ook die wetsorde wat Hy vir Sy hele skepping gestel het. As Wetgewer staan Hy bo die wetsorde van die skepping. Die hele skepping (stof, plant, dier en mens; die natuur, kultuur, godsdiens, asook religie[22]) staan geheel en al onder die wetsorde van God en is daaraan onverbiddelik onderworpe. Bo hierdie wetsorde kan niks van die skepping of van die mens uitstyg nie. Selfs waar die mens die Goddelike gebooie en kultuurnorme oortree, bly hulle geld en staan die mens met sy oortreding van die gebooie en [#53] norme skuldig, veroordeel en strafwaardig. So vorm ook die wetsorde ŉ onderskeidingsgrens tussen God en Sy skepping.[23]

Ook die wetsorde vertoon ŉ samehangende verskeidenheid. God het vir alle dinge hul onderskeie ordinansies[24] bepaal. Die samehangende verskeidenheid van die Goddelike wetsorde korreleer met die samehangende verskeidenheid van die skepping van God. Die hoofonderskeiding hiervan is die gebooie en kultuurnorme (wat deur die mens oortree kan word) en die natuurwette (wat onoortreebaar is).

Die wetsorde gee aan die hele skepping (en in die besonder aan die doen en late van die mens) vastigheid, ooreenkomstig die vastheid van die onverbreeklike raad van God. Die skepping (waaronder die mens) bly aan sy kreatuurlike eie-aard en eiestandigheid getrou slegs deur die vervulling van die eise van die wetsorde. Veral vir die mens (geskape as die beeld van God, die deur God geroepene, die tot toerekenbare en verantwoordelike vryheid in diens van God bestemde) het die wetsorde pregnante betekenis. Want dit toon, onder andere, die weg wat hy op sy lewenswandel behoort te gaan. Kostelik is dan ook die lofliedere van die psalmdigter op die wet van God en die talryke woorde van Christus in hierdie verband.

[b] God regeer Sy skepping, nie net deur Sy wet nie, maar ook deur Sy wonder.[25] Afgesien van, onder andere, die spesiale wonderdade wat God deur middel van profete en apostels doen, en in die besonder die wat Christus verrig, is in die grond van die saak Sy skepping, onderhouding, regering, bestiering, verlossing, herskepping en voleinding louter wonder, iets wat die menslike verstand te bowe gaan. God doen die wonder volgens Sy wonderorde, volgens Sy liefde, alwysheid, algoedheid en almag. Van willekeur of noodlot is hier geen sprake nie. Die wonder vernietig nie die wet nie, maar gebruik dit. Wet is in wonder gegrond. Reeds die stel en handhawing van die wet deur God is self wonder. Wonder en wet weerspreek mekaar me.

[c] In Sy Woord het God slegs gedeeltelik Sy wetsorde (waaronder die tien gebooie) aan die mens geopenbaar. Dit is ŉ roepingstaak van die mens om ‚in U lig' op alle terreine van die skepping (waaronder die van die mens) die wette te ontdek, te formuleer en (waar aangewys) te stel (dit wil se, te positiveer, soos bv. geskied met die opstelling van kerkorde, of die stelling van staatswette, of die bepaling van die reëls vir omgang en verkeer). Die menslik gepositiveerde [#54] wette mag nie in stryd wees met die wetsorde van God nie, maar behoort ten volle daaraan te beantwoord.

[d] Ook die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings aangaande , die wonders en die wetsorde van God is geen bloot logiese, teoretiese of intellektuele oortuigings nie, maar waarhede wat sy hart en gemoed gryp ; hulle (ŉ besielde en besielende vertroue op die trou van God uit, asook ŉ antwoordende liefde op die liefde van God; hulle is oortuigings wat die gelowige se lewenspraktyk en lewenswandel, al sy doen en late, medebepaal, rig en lei.

[e] Kragtens sy oortuigings aangaande die wetsorde van God, bestry die Calvinis, onder andere, sowel alle vorme van fatalisme en noodlotsleer (wat die wysheid en goedheid en die almagtige regering van God ontken), as alle vorme van kasualisme of absolute toevalsleer. Kragtens sy oortuigings aangaande die wetsorde van God, bely hy die predestinasie of voorbeskikking van God in alles (sonder om predestinasie tot fatalisme of determinisme te vervals, want onder die regering van. God bly die mens toerekenbaar en verantwoordelik aan God). Kragtens hierdie oortuigings bestry hy sowel alle anomisme (wat die wetsorde loën) as alle nomisme (wat die wetsorde verabsoluteer en so doende vergoddelik, en bv. die natuurwet as ŉ absolute en ewige bepaling of bepaaldheid van die natuur beskou). Hy bestry alle vorme van humanisme (waaronder rasionalisme, voluntarisme en eksistensialisme) wat onderskeidelik, onder andere, die wonder en die regering van God verwerp, die mens tot outonome wetgewer verhef, hom ŉ selfgenoegsame vryheid toeken, of die wet denatureer

tot ŉ subjektiewe vorm van kennis, of selfs ontken dat die mens onder ii wetsorde staan. Hy bestry sowel determinisme as indeterminisme op al die onderskeie skeppings - (waaronder menslike lewens-) terreine.

5. Die mens

[a] In die skepping tref ons stof, plant, dier en mens aan. Hulle is radikaal onderskeie. Die skepping behoort aan God, maar stof, plant, dier en mens behoort by en *tot* mekaar. Net soos stof, plant en dier is die mens geen god nie maar louter kreatuurlike, onselfgenoegsame en wetsonderworpe wese; saam vorm hulle die ‚aards geskape heelal'. Die mens het bowendien op menslike wyse deel waaraan stof, dier en plant ook deel het, byvoorbeeld, die stoflike, die organies biotiese en die psigiese. Hy is egter kreatuurlik ook toegerus met 'n aard, struktuur, aanleg, funksies en gawes wat by stof, plant en dier ontbreek, maar wat hy nodig het juis ook om hul moontlikhede te aktualiseer (te wete, om van die natuur kultuur te vorm - byvoorbeeld om van klanke taal en musiek te vorm, van wol klere te maak, tuine aan te lê, diere te dresseer, ensovoorts). [#55] Die mens aan die een kant, en stof, plant en dier aan die ander kant is op mekaar aangewys; hulle behoort tot mekaar; die een het vir sy sin en bestemming die ander nodig en is sonder sy verhouding tot die ander wesentlik onvolledig. Die mens (net soos stof, plant en dier) maak ŉ integrerende deel van die skepping van God uit. Daarom mag die mens ook uitroep: “Niks kreatuurliks (niks aards, wêrelds of kosmies) ag ek my vreemd nie en ek mag my in die skepping van God verheug en sal aan die skepping van God as God se skepping getrou bly!”[26)] Selfs hiernamaals sal die verloste mens met ŉ verheerlikte liggaam op die nuwe aarde (waarmee die nuwe hemel verenig sal wees) woon en sy roeping hê.

[b] As kreatuurlike wese beklee die mens ŉ unieke en uitsonderlike posisie in die skepping van God. Sy unisiteit is daarin geleë dat hy alleen as beeld van God[27)] geskape is (en selfs die engele - ‚gedienstige geeste' - word nie beeld van God genoem nie). As kreatuurlike beeld van God is hy geen god nie, maar louter skepsel. Maar as kreatuurlike beeld van God is hy kroon van die skepping van God, koningskind, *mandator Dei,* wat van God die opdrag ontvang het om in Sy Naam en volgens Sy wil op kreatuurlike wyse op aarde (in die skepping) te regeer. God het Sy skepping (die ‚aards geskape heelal', te wete, stof, plant, dier en mens) aan die sorg van die mens toevertrou om daaroor te waak, te heers, kultuur te vorm, in liefde vir die mens (homself en sy naaste) te sorg, om - reg verstaan - as kreatuurlike, gehoorsame medearbeider van God (toerekenbare en verantwoordelike middel in die hand van God) roepingsvervullend die bestemming van die hele skepping (en nie net van die mens nie) te verwerklik, en om met dit alles God te dien, te eer en te verheerlik, en wel as dienskneg van die Allerhoogste aan Wie alles behoort en aan Wie die mens vir al sy doen en late verantwoordelik is. Die mens is nie in ŉ sinlose, absurde, vyandige wêreld gewerp nie, maar hy is deur God in ŉ sinryke skepping met ŉ sinvolle roeping gestel, ook al bedreig die afval van God die sin van die wêreld en van die mens.

[#56]

[c] Die mens is bestem tot vervulling van sy roeping, dit wit sê, tot vryheid.[28)] Sy vryheid veronderstel ŉ moontlikheid van keuse. Op grond hiervan toerekenbaar en kan hy van sy dade rekenskap gee. Maar menslike vryheid veronderstel ook onderworpenheid aan die wetsorde van God. Op grond hiervan is hy verantwoordelik - in fundamentele sin verantwoordelik aan God(alles wat hy doen en laat. Daar kan dus van hom verantwoording geëis word. Slegs in gehoorsaamheid aan wat hy behoort te doen, kan die mens, met sy moontlikheid van keuse, vry wees, dit wil sê, oor stof, plant en dier en mens heers, kultuur skep, in liefde vir die mens (sy naaste en homself) sorg en dien, eer en verheerlik. As vrye (toerekenbare, verantwoordelike, God gehoorsamende) middel in die hand van God is die mens geroepe om op kreatuurlike wyse sy deel by te dra tot die verwerkliking van die raadsplan van God op aarde.

[d] As kreatuurlike beeld van God, as hele persoon (analoog met God as persoon), vorm die mens ŉ eenheid. Hierdie eenheid sluit sy liggaam[29)] in. In sy eenheid is hy ŉ individueel-sosiale wese. Hy is

nie louter individu en ook nie louter sosiale wese nie. Sy individuele en sosiale kante is ewe oorspronklik en komplementeer mekaar .

In sy volle eenheid, in sy persoonlike (individueel-sosiale), kreatuurlike beeldwees van God, is sy eintlike humanum, sy eintlike humaniteit, sy eintlike menslikheid geleë. Wie iets van die volheid van sy menswees loën, en veral mens òf sy kreatuurlikheid òf sy beeld-wees-van-God ontneem, verloor die mens as sodanig uit die oog.[30)]

Ook aanvaar die Calvinis die eenheid van die mensdom.

Daar is (i.) die eenheid van die mensegeslag volgens afstamming (,uit bloed'); (ii.) die eenheid van die verloste mensegeslag in Christus; en (iii.) eenheid van die mensdom as samehangende verskeidenheid. Wat laasgenoemde betref, is daar byvoorbeeld die verskeidenheid van enkelinge (persone), van samelewingskringe (bv. huwelik, gesin, volk, staat, kerk, ensovoorts) en van [#57] samelewingskringe wat in onderskeie ekumenes[31)] verbind is. Wat die enkeling betref, eerbiedig die Calvinis (reg verstaan) sy gewetensvryheid. Wat elke samelewingskring en ekumene betref, handhaaf hy die beginsel van ,soewereiniteit in eie kring' (of, soos ek dit sou wil stel: die beginsel van, vryheid in eie bevoegdheid'); die een mag die ander nie oorheers nie[32)]. Maar ook enkelinge (persone) is verbind ; enkelinge en samelewingskring hang saam en samelewingskringe (asook ekumenies) is onderling vervleg; gevolglik handhaaf die Calvinis die hiermee gegewe beginsel van universele verbondenheid en van onderlinge komplementering van al die genoemde verskeidenheid. Die een mag nie van die ander geïsoleer word nie; die een is bestem tot komplimenterende diens van die ander. In beginsel tref ons dit reeds by Calvyn aan, byvoorbeeld, met sy onderskeiding van kerk en staat en hul onderlinge verhouding, insigte wat Calviniste na hom al meer in universele verband ,in U lig' leer ken en uitgebou het.[33)]

[e] Wat al die betrokke menslike samelewingskringe betref, het die Calvinis ŉ besondere waardering vir die gesagsverhouding.[34)] Die gesagsamp is met die struktuur van die betrokke menslike samelewing gegee; die gesaghebber regeer in die betrokke samelewingskring namens God en is daarvoor aan God verantwoordelik. Hierdie oortuiging word ook wel geformuleer met die uitdrukking dat menslike gesag van die gesag van God ,afgelei' is. Daarom moet die gesagsonderdaan die gesag wat oor hom gestel is, eerbiedig. Maar ook die gesagsonderdaan is in sy gehoorsaming van die gesaghebber aan God verantwoordelik, en as die gesaghebber in stryd met die wil en wet van God handel, moet die onderdaan God en nie die gesaghebber nie gehoorsaam. Hierop baseer die Calvinis sy besondere beskouing aangaande die reg van verset.[35)]

[#58]

[f] Die Calvinistiese opvatting van geskiedenis[36)] verdien ook besondere beklemtoning; want die mens is bestem om met en in die geskiedenis sy Godgegewe roeping te vervul.

Die geskiedenis wat die mens vorm, is ŉ samehangende geheel van partikuliere geskiedenisse, te wete, van kennis (en wetenskap), taal en kuns, ekonomie, reg en die sedelike, asook van godsdiens; van die enkeling (waarvan biografieë byvoorbeeld melding maak) en van samelewingskringe (waaronder huwelik gesin, volk, staat en kerk, asook byvoorbeeld skool, universiteit, industrie, hospitaal, vereniging, ensovoorts) ; van genesing, arbeid, tegniek, sport, ensovoorts.

Geskiedenis vorm egter ook chronologies ŉ samehangende geheel, en wel van die ,daar het geskied' (wat met die skepping van die mens begin[37)] omdat die mens as mens geskiedenisvormer is), van die ,daar sal geskied' (die toerekenbare en verantwoordelike aktualiteit van geskiedvorming) en van die ,daar sal geskied' (ooreenkomstig die eskatologiese gerigtheid van alle geskiedenis tot op sy voleinding, dit wil sê, tot op die wederkoms van Christus). En hierdie geheel het vir die hele geskiedenis (as samehang van partikuliere geskiedenisse hoofsesure van: skepping, sondeval, die kruisdood van Christus en Sy Wederkoms.

Historiese gebeurtenisse is kontingent;[38)] hulle is toerekenbare en verantwoordelike antwoorde wat die mens (waaronder die enkeling en die samelewingskring) met sy besondere aard, struktuur, aanleg,

omstandighede, situasie en tydsgewrig gee op die moontlikhede wat hom daar en dan geskenk is, dit wil sê, take wat sy hand vind om te doen. Hulle is geen aanhoudende herhaling van dieselfde nie, hulle vorm geen kringlope nie, maar toon ʼn voortgang waarby in die hede telkens die nuwe op grondslag van die verlede[39] tot stand gebring word met die oog op die toekoms. As geskiedenisvormer bestier die mens (die enkeling, die samelewingskring, ensovoorts) in die hom telkens geskenkte bestek van sy bestaan die betrokke gang van sake. Met ander woorde, elke historiese, daad is teleïes (doelgerig) en beoog ʼn verwerkliking van ʼn plan wat gebaseer word op wat met die verlede reeds tot stand gebring is, en wat die hede as taak vir die toekoms bied. Maar elke historiese handeling - met ander woorde, die [#59] geheel van die geskiedenis - staan onder die leiding en bestiering van God. Die diepste sin van die geskiedenis is dan ook die raadsplan wat God met die geskiedenis van die mens (as toerekenbare en verantwoordelike middel in Sy hand) verwerklik.

Weens die sondeval van die mens en die kwaad van die wêreld vertoon die geskiedenis (die hele geskiedenis as samehang van alle partikuliere geskiedenisse) ʼn stryd (wat in sy fundamentele dieptes ʼn stryd is tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis). Die geskiedenisvorming van die gelowige Christen staan dan ook in die teken van formasie en reformasie. Hy sal (in die hede) vormend ‚in U lig' op grondslag van die oue (die verlede) en met die oog op die toekomende die nuwe tot stand bring, maar meteen die afvallige rigting waarin die geskiedenis telkens tot dusver gegaan het, in die juiste rigting (soos deur die Woord van God geopenbaar) stuur. Dit wil sê, hy sal nie net geskiedenis vorm nie, maar ook hervorm. Reformasie as historiese roeping geld nie net vir die tydperk van die Reformatore nie. maar vir alle tye. en nie net vir die kerklike en godsdienstige lewe nie, maar vir alle lewensterreine - dit wil sê, vir alle partikuliere geskiedenisse in hul onderlinge verbondenheid tot een geheel.

Ook hierdie lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings van die Calvinis is nie net logiese, teoretiese of intellektuele oortuigings nie. maar wel oortuigings wat gegrond is in 'n liefdevolle vertroue in alles waartoe hy geroep is. Met 'n merkwaardige realiteitsin staan hy met sy twee voete binne-in die geskiedenis. Hy weet dat hy die ‚daar het geskied' (elke historiese feit) moet aanvaar en dat hy op grondslag daarvan in die hede (vormend en hervormend) sy geskiedenisvormende dade toerekenbaar. verantwoordelik en roepingsvervullend op hom moet neem om bestierend in die toekoms te verwerklik wat hom te doen staan. Hierdie taak word religieus verdiep deur die geloof dat alles wat geskied het. alles wat nou geskied, alles wat in die toekoms nog sal geskied. onder die leiding en bestiering van God staan. en dat elke historiese beslissing nie net ʼn kontingente, aan God verantwoordelike gewig dra nie, maar meteen 'n eskatologiese gewig: ..Laat U koninkryk kom !., Hy besef ook wel deeglik dat ons hier met .ʼn misterie te doen het – 'n misterie van menslike verantwoordelikheid en die bestiering van God. die misterie van die leiding van God in die geskiedenis. Hierdie misterie. soos soveel ander, gaan die menslike verstand te bowe.

Maar - en ook dit is van besondere betekenis - die geloof aan die bestiering en voorbeskikking van God (ook wel predestinasie[40] genoem) maak van die Calvinis geen fatalis of passiewe. daadlose mens wat maar Gods water oor [#60] Gods akker laat loop nie, want hy glo juis dat die mens ʼn roeping van God ontvang het en dat hy vir al sy dade aan God verantwoording moet doen. Hiervan getuig die geskiedenis ten oorvloede. Al kan hy nie met sy verstand begryp hoe al twee tegelyk waar kan wees nie, hou hy onverbiddelik aan al twee skriftuurlike waarhede vas: God beskik alle dinge en die mens is as geroepene vir al sy dade aan God verantwoording verskuldig.

[g] Menslike kennis is dan ook ʼn ken ten dele, geheel en al kreatuurlik en onselfgenoegsaam. Soos God Homself en Sy skepping (waaronder die mens) ken, kan die mens God en die skepping (waaronder die mens self) nie ken nie. Ook kan hy nie al die wonderwerke van God verklaar nie. Hulle gaan sy verstand te bowe. En tog kan hy God en Sy skepping (waaronder die mens) op menslike (kreatuurlike, onselfgenoegsame) wyse ken. Anders sou hy God nie kon dien, eer en verheerlik of sy aardse roeping kon vervul nie.

Die mens kan God op menslike wyse ken, aan die een kant omdat God hom met sy skepping ʼn religieuse geloofsaanleg[41] geskenk het, en aan die ander kant omdat God Hom in Sy Woord en in Sy

skepping[42)] aan die mens geopenbaar het. Geloof en openbaring vorm die grondslag van die menslike kennis van God, van God se verhouding tot alle dinge, en van Sy wonders. Kragtens die openbaring van God Self en kragtens sy geloof kan die mens die waarhede aangaande God en Sy verhouding tot alle dinge besef, al kan hy hulle in sy kreatuurlikheid nie verklaar nie en al gaan hulle as hiperdokse[43)] sy verstand te bowe. Die gelowige kan hom hier slegs (in ootmoed en verering van God) verwonder oor die grootheid, mag en majesteit van God.

Geloof (nou in ruimer sin en nie net in religieuse sin verstaan nie) en openbaring vorm egter die grondslag ook van die menslike kennis van die skepping (stof, plant, dier en die mens self). As die mens nie glo wat sy sintuie, sy selfwaarneming, sy weerstandservaring, waardekeuring, intuïtiewe (waaronder beginsel-) insigte, ensovoorts, hom bied nie, en as hy ook nie aan die bewyskrag van sy denke of rede sou glo nie, sou hy van hierdie dinge geen kennis kon gevorm het nie. Maar as God aan die ander kant nie hierdie werklikheid (stof, plant, dier en die mens) met sy kenbaarheid aan die mens geopenbaar het nie [#61] (die misterie van die menslike ‚bewussyn'), sou die mens daarvan ook geen kennis kon gevorm het nie.

Uit bostaande blyk dat die Calvinisme ŉ eie oortuiging aangaande geloof en kennis vorm, wat innig verband hou met die teosentriese grondslag van hierdie lewens- en wêreldbeskouing. Besonder sterk stel H. Bavinck[44)] dit dat geloof en openbaring die grondslag van alle menslike kennis vorm. Vir die Calvinis - en ook dit is van besondere betekenis - vorm geloof en wete dan ook geen teenstelling nie. Geloof is voorwaarde vir alle wete. Dat daar een enige, lewende God, onse Vader in Jesus Christus, is, is ŉ *geloofswete* waarvoor die gelowige selfs die marteldood sal sterf. Maar, alhoewel andersoortig, is die insig dat hitte water laat kook, of dat 2 + 2 = 4, ook ŉ geloofswete (gegrond in die geloof aan, byvoorbeeld, waarneming en denke). Alle wete is in geloof gegrond. Maar daar behoort onderskei te word tussen verskillende, alhoewel onderling verbonde, soorte of tipes geloof en van die wete wat daarop gebaseer is, en gevolglik ook tussen verskillende soorte of tipes versekerdheid van kennis. Met erkenning hiervan breek die Calvinis geheel en al met alle dualisme van geloof en wete.[45)]

[h] Op grond van sy mensbeskouing bestry die Calvinisme

i. alle vorme van humanisme wat die kreatuurlike, onselfgenoegsame mens, of een of meer van sy funksies, verselfstandig, oorspan, verabsoluteer of vergoddelik;

ii. alle vorme van naturalisme wat die mens op die een of ander wyse los maak van God en hom denatureer tot, byvoorbeeld, louter stof, ŉ lewende organisme of ŉ dier;

iii. enige vorm van determinisme wat menslike vryheid en verantwoordelikheid ontken; asook enige vorm van indeterminisme wat die onderworpenheid van menslike vryheid aan die wetsorde van God verwerp en menslike vryheid tot gril of willekeur maak ;

iv. alle vorme van dualisme wat die eenheid van die mens misken deur hom dualisties op te vat as bestaande uit, byvoorbeeld, ŉ sielsubstansie en ŉ liggaamsubstansie, of uit selfstandige geestelike en natuurlike ‚dele', of uit ŉ goddelike en ŉ natuurlike ‚deel', ŉ ‚genadedeel' en ŉ ‚natuurdeel' ; asook alle soorte beskouings wat die eenheid en samehangende verskeidenheid van die mens geweld aandoen, soos byvoorbeeld die individualisme (waaronder liberalisme), nasionaal-sosialisme, Fascisme, Kommunisme, staatsabsolutisme, kerkisme, ensovoorts;

[#62]

v. alle vorme van tirannie en van ongeoorloofde verset[46)];

vi. alle vorme van fatalisme en determinisme, asook kasualisme (toevalsleer) en indeterminisme wat in die vorming van geskiedenis onderskeidelik die bestiering en leiding van God, of die verantwoordelikheid van die mens ontken ; alle beskouinge wat die planmatigheid van die geskiedenis loën; alle opvattinge wat die roeping van die mens in sy geskiedenisvorming ontken; alle vorme van repristinasie (wat die voortgang van die geskiedenis misken en die hede tot die verlede wil laat terugkeer), van progressivisme (wat die betekenis van die verlede en die tradisie uit die oog

verloor en net die totstandbrenging van die nuwe raaksien) en van rewolusionisme (wat reaksionêr die verlede en sy nawerking wil vernietig) ; alle dualistiese teorieë wat die geskiedenis verdeel in, byvoorbeeld, ŉ profane en ŉ sakrale deel; alle geskiedbeskouings wat nie aanvaar dat geskiedenis uiteindelik ŉ stryd is tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis nie; alle optimisme (soos die vooruitgangsgeloof) wat die positiewe betekenis van sonde en kwaad en van stryd in die geskiedenis misken en die stryd tussen die twee ryke ontken; alle pessimisme wat die goedheid van God, en Sy algemene genade, asook die blye verwagting van die evangelie en Christus se uiteindelike oorwinning oor alles verwerp ;

vii. alle vorme van rasionalisme (wat byvoorbeeld die religieuse geloof aan die rede subordineer, die outonomie van die rede huldig, wonders (wat die menslike verstand te bowe gaan) verwerp, die openbaring van God Self loën, ensovoorts); alle vorme van irrasionalisme (wat, onder andere en byvoorbeeld, die wysheid van die bestiering van God, die sinrykheid van Gods skepping, die betekenis van die menslike rede in die vorming van kennis, ensovoorts, misken; alle dualisme wat, byvoorbeeld, geloof en wete (of geloof en rede) uiteen en teenoor mekaar stel (waaronder die Rooms-Katolieke leer van geloof as ŉ *superadditum* wat tot die menslike natuur bygevoeg is, wat die mens kan verloor en waarsonder hy nog mens kan wees);

[i] Ook al hierdie lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings van die Calvinis - aangaande die mens en sy plek in die wêreld, die mens as beeld van God, die geroepenheid en tot vryheid bestemdheid van die mens, die eenheid van die menslike persoon en die eenheid van die mensheid, die van God verordineerde gesagsverhouding onder mense, die menslike geskiedenis en die oortuiging aangaande geloof en openbaring as grondslag van kennis, sy oortuiging van die noodsaaklikheid om wat al hierdie waarhede weerspreek, te bestry - is geen bloot logiese, teoretiese of intellektuele oortuigings nie, maar besielende waarhede wat aanvaar word met ŉ vertroue in die trou van God en Sy taakstelling aan die mens in Sy skepping. Dit is oortuigings wat gedra, bekragtig en beweeg word deur ŉ liefde tot God as antwoord op Sy liefde tot die mens. Dit is [#63] oortuigings wat konkreet en ‚lewendig' die hele lewe, alle doen en late, die hele lewenswandel en lewenspraktyk van die Christen lei en medebepaal.

6. Sonde en verlossing; kwaad en herskepping

[a] Afgesien van enkele opmerkings oor sonde en kwaad, is bostaande Calvinistiese oortuigings volgens wat Calvyn ‚die orde van die skepping' noem. Wat nou volg, val onder wat Calvyn noem ‚die orde van sonde en verlossing'.

Volgens die Woord van God is die skepping (insluitende die mens) goed, ja, baie goed geskape. In ons bedeling is die mens sondaar en die skepping vol kwaad. Die oorsprong van die sonde is geleë in die verleiding van die mens deur die gevalle engel,[47)] die satan.

Sonde is fundamenteel menslike opstand teen God en kwaad afval van die skepping van sy bestemming wat God daarvoor bepaal het. Ek ken geen Christelike rigting waarin sonde en kwaad so skerp, so positief, so diep ernstig en so universeel van omvang opgevat word as in die Calvinisme nie. Selfs die Rooms-Katolisisme sien sonde slegs as verlies van genade, as verswakking en ŉ *Erkrankung* van die mens, en nie in sy ontsettendheid as ŉ opstand teen God waardeur die hele mens verdorwe is en hy tot alle kwaad geneig word nie. Vir die Calvinis is sonde en kwaad nie net negatief (naamlik die afwesigheid van die goeie) nie en ook nie relatief(iets wat minder goed is) nie. Die Calvinis sien sonde en kwaad as ŉ antiteties positiewe en radikale krag wat teen die goeie, soos deur God bestem, ingaan; iets wat op positiewe en radikale wyse verskeur, vervorm en verwoes, alhoewel dit nie vernietig nie omdat God Sy skepping (waaronder die mens) met Sy algemene goedheid en genade nog in stand hou. Sonde en kwaad staan as ŉ positiewe krag antiteties teenoor die goeie. Deur die sonde wat die mens tot in sy hart verderf, is die mens (as enkeling, as samelewingskring en as mensheid in sy geheel) verskeur.

Deur Sy goedheid, barmhartigheid en algemene genade hou God Sy skepping (waaronder die mens) nog in stand en hou Hy die werking en invloed van sonde en kwaad tee. Deur Sy besondere genade en deur die soendood van Christus is die mens *(in casu* die gelowige, die herbore mensegeslag) in prinsipe van sonde verlos, al kleef hom in hierdie bedeling die sonde nog aan. Deur Sy besondere genade en deur die soendood van Christus is die kwaad van die skepping in prinsipe oorwin, al werk dit nou nog deur. Vandaar die universele stryd in ons bedeling tussen goed en kwaad in die hele skepping en die stryd tussen die Ryk [#64] van die Lig en die ryk van die duisternis op alle lewensterreine. Die stryd woed in die hart van elke mens, tussen enkeling en samelewingskring, binne elke samelewingskring en tussen samelewingskringe. Want die teenstelling tussen goed en kwaad is universeel: ons tref dit aan by stof, plant, dier en mens. En wat die mens betref, vind ons dit op die terreine van, onder andere, kennis (en wetenskap), taal en kuns, ekonomie, reg en die sedelike, asook op die terrein van die godsdiens. Ons tref dit aan op die terrein van die enkeling en van die huwelik, gesin, volk, staat en kerk, asook op die terreine van skool, universiteit, industrie, hospitaal, vereniging, ensovoorts. Ons tref dit aan op die terrein van opvoeding, arbeid, tegniek, sport, ensovoorts, en in die hele geskiedenis.

Die skepping, en in besonder die mens, kan uit eie krag sonde en kwaad nie oorwin nie juis omdat die skepping in sy kreatuurlikheid en onselfgenoegsaamheid van God afgeval het. Elke menslike poging om ŉ bepaalde kwaad te oorwin, is deurdring van en behep met sonde en kwaad. Menslike bestryding van sonde en kwaad, hoe noodsaaklik dit ook al mag wees, is relatief. Elke relatiewe oorwinning van die kwaad vorm die basis van ŉ nuwe kwaad. Die volkome en radikale oorwinning oor sonde en kwaad kan God alleen waarborg omdat sonde en kwaad afval van Hom is en omdat Hy die Oorsprong en Doel van alles is. En hierdie oorwinning geskied deur die soendood van Jesus Christus, waardeur die mens van sonde verlos en die skepping herskep word. Die 00 winning van sonde en kwaad is geen menslike verdienste Die, maar louter Goddelike genade. Met hierdie oorwinning vorm die verlostes die eenheid van die mensegeslag wat in Christus herbore is, terwyl die nie-verlostes onder die ewige toorn van God bly. Straf vir die sonde is die dood, maar deur Sy sterwe en opstanding het Christus die dood oorwin, is daar opstanding vir alle mense, ŉ opstanding waarna die gelowige met blye verwagting kan uitsien.

[b] Op grond van bostaande bestry die Calvinis alle leringe wat (soos die van die Perse) goed en kwaad as ewige beginsels van die heelal beskou; alle leringe wat sonde en kwaad relativeer of nivelleer; alle leringe wat (soos die Rooms-Katolisisme) sonde slegs as ŉ verlies van genade en ŉ verswakking sien, en die totale verdorwenheid van die mens ontken; alle leringe wat die goedheid barmhartigheid en genade van God, asook die soendood van Christus, uit die oog verloor; alle leringe wat die teëstelling van goed en kwaad (en die stry daartussen) net ŉ aangeleentheid van godsdiens en die kerk maak; alle leringe wat perfeksionisties en pelagiaans handhaaf dat die mens uit eie krag en uit eie wil, asook eie vryheid, hom van sy sonde kan verlos en die kwaad in die wêreld geheel en al kan oorwin. Onder laasgenoemde ressorteer alle vooruitgang! geloof wat meen dat sonde en kwaad in die mens slegs ŉ tekort aan ontwikkeling van sy rede en wil is en dus met die ontwikkeling van die mens sal verdwyn ensovoorts.

[#65]

[c] Ook hierdie lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings van die Calvinisme wortel in liefde en vertroue. Hulle vorm die dryfkrag agter sy eis tot reformasie, tot die christianisering van die hele lewe.

7. Christianisering van die hele lewe

Uit al die bostaande het geblyk *dat* en *hoe* universeel van betekenis die Christelike waarheid (beginsel, gedagte of idee) vir die hele skepping (waaronder, volgens die Calvinisme, die hele mens en al sy lewensterreine) is. Calvinisme is ŉ totalitêr Christelike lewens- en wêreldbeskouing. Dit

impliseer dat, volgens die Calvinis, die mens geroepe is om formatories en reformatories sy hele lewe - alle lewensterreine - Christelik te vorm, dit wil sê, te christianiseer .

Om dit reg te verstaan, moet tussen Christelike *godsdiens* (godsdiens in enger sin) en Christelike *religie* (godsdiens in ruimer sin) onderskei word.[48)] .Onder godsdiens (in enger sin) verstaan ons die diens van God met gebed, lof, prys, dank, liedere, Woordverkondiging en Woordverneming, die gebruik van die sakramente, evangelisasie, sending, ensovoorts. Hierin rig die mens hom persoonlik tot God, tree hy persoonlik met God in gemeenskap, soos dit in die kerklike lewe, gemeentelike samekoms, huisgodsdiens en binnekamergebed geskied. Maar daar is ook ŉ dien van God in ruimer – of beter, in ŉ omvattender sin. Want die mens dien God ook as hy sy hele lewe in diens van God stel. Met ander woorde, as hy sy roeping wat hom van God gegee is, tot die eer en verheerliking van God vervul en God gehoorsaam in alles wat hy doen en laat. Dit beteken dat hy God ook dien as hy die wêreld (stof, plant, dier en mens) beheers, kultuur skep en, as enkeling en in samelewingskringe, liefdevol vir sy naaste en vir homself sorg, geskiedenis vorm en sodoende as dienskneg van die Allerhoogste al die moontlikhede van die skepping aktualiseer en ooreenkomstig die wil en wet van God die opdrag wat hy ontvang het, behartig in sake die verwesenliking van sy bestemming en van die van die wêreld, met ander woorde, van die hele skepping. Hierdie omvattende diens van God (en dit sluit godsdiens in enger sin in) noem ons *religie.* Die hele mens is ŉ religieuse wese. Dit wil sê, hy is ŉ wese wat tot alomvattende diens van God geroep is. In alles wat hy doen en laat, staan hy in ŉ verantwoordelike verhouding tot God. In dieselfde totalitêre sin is die ongelowige mens ook ŉ religieuse wese, waar hy afvallig [#66] en afgodies sy hart op iets anders (byvoorbeeld op homself of die mens as sodanig of iets anders in die skepping) rig.

As ons praat van die christianisering van die hele lewe, dink ons nie aan die Christelike godsdiens in enger sin nie. Want godsdiens in enger sin is radikaal onderskeie van, byvoorbeeld, wetenskap, kuns en ekonomie. Om byvoorbeeld te strewe na ŉ godsdienstige wetenskap, ŉ godsdienstige kuns en ŉ godsdienstige ekonomie, beteken nie net dat die soewereiniteit in eie kring van elk geloën word nie, maar dit is meteen ook ŉ strewe na so iets soos ‚houtyster' - om ŉ uitdrukking van Heidegger te gebruik. Christianisering van die hele lewe het egter betrekking op die Christelike religie (die diens van God in ruimer sin) en beteken ŉ religieuse wyding, verinniging en verdieping van die hele lewe as ŉ roepingvervullende diens van God in alles wat die mens te doen staan. Dit is ŉ God gehoorsamende aktualisering van alle moontlikhede wat God met Sy skepping en met die mens self aan die mens geskenk het, en wel tot eer en verheerliking van Hom wat die mens hiervoor bestem het. Met religie word aan die een kant die radikale verskeidenheid van godsdiens en van al die ander terreine en lewenstake gewaarborg, maar meteen aan die ander kant hul noodsaaklike en innige samehang (en daarmee die verband van God en Sy hele skepping, waaronder die mens en alles wat hy doen en laat) verseker, vasgestel en vas gemaak. Want net so min as wat ons God Drie-enig kan en mag isoleer van alles wat Hy geskape het (insluitende die mens en sy hele lewe), net so min kan en mag ons die alomvattende diens van God (insluitende godsdiens in enger sin) isoleer van alle ander lewensterreine en lewenstake van die mens.

Met die christianisering van die hele lewe beoog die Calvinis in religieuse sin die vorming - formatories en reformatories - van, onder andere, *Christelike* wetenskap, kuns en ekonomie, reg en sedelike lewe, asook godsdiens, van *Christelike* huwelik, gesin, volk en staat, asook kerk, en van *Christelike* skool, universiteit, industrie, vereniging, ensovoorts, en van *Christelike* opvoeding, arbeid, tegniek, verkeer, sport, ensovoorts - met ander woorde, die vorming en hervorming van alles waartoe die mens geroep is, van alles wat sy hand vind om te doen, van die hele lewe, alle lewensterreine. Christianisering van die hele lewe beteken dat die mens op elke lewensterrein die geopenbaarde waarhede aangaande God Drie-enig en Sy verhouding tot alle dinge (insluitende die mens en al sy handelinge) toerekenbaar en verantwoordelik en in gehoorsaamheid aan die wil en wetsorde van God effektief sal behartig. Hy sal op geen enkele lewensterrein die skepping (insluitende die mens en sy hele lewe) van God isoleer nie, maar sal alles in Sy skepping uit sy radikale teosentrisiteit verstaan, en daarvolgens leef en handel. Met ander woorde: hy sal in sy hele lewe - God gehoorsamend en dienend - voor die aangesig van God handel en met God [#67] wandel,

in volle vertroue op die trou van God uit ŉ totalitêre liefde tot God as antwoord op die liefde van God vir hom.

Ons het gepraat van christianisering as synde formatories en reformatories. Formatories, want daartoe is die mens as mens geroep. Reformatories (weens die sonde van die mens en die kwaad in die wêreld - wat alles eers na die skeppingswerk van God ontstaan het) omdat die gelowige geroep is om op alle terreine van die skepping - en dus ook op die terrein van die menselewe - teen alle sonde en kwaad te stry. In prinsipiële sin gaan aan die eis van reformasie die van formasie vooraf. As dit nie so was nie, was die roeping van die mens (en daarmee die christianisering van die hele lewe) beperk tot regstelling van wat met sonde en kwaad verkeerd gegaan het, dan was sy christianisering uitsluitlik ŉ reaksie op die afvallige gang van sake op alle lewensterreine. En daarmee sou per slot van rekening die gelowige die formatoriese leiding aan die ongelowige moes oorgelaat het. Hy sou homself moes beperk tot uitsluitlik korrektiewe (hervormende) handelinge. Nee, die gelowige behoort in alles formatories-christianiserend die leiding op hom te neem om daarenbowe reformatories-christianiserend die stryd teen die afval van God (ook in eie boesem) aan te knoop.

Uit hierdie dubbele sin van christianisering blyk hoe geïntegreerd totalitêr-Christelik die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing is, hoe dit die Christelike waarheid (beginsel, gedagte, idee) van totalitêre betekenis vir die hele skepping (insluitende die mens) ag (sien paragraaf I), en wel in die totalitêre en absolute afhanklikheidsverhouding waarin die hele skepping (die mens ingesluit) tot God staan (sien paragraaf 2). Die Calvinistiese lewens- en wêreld- beskouing ag die Christelike waarheid van totalitêre betekenis vir die hele skepping ook in sy eenheid en universele samehang van sy radikale verskeidenheid (sien paragraaf 3), in sy radikale en universele onderworpenheid aan die wil en wetsorde van God (paragraaf 4) ; en in die besonder vir die mens en die mensdom in sy eenheid en verskeidenheid, in sy toerekenbaarheid, verantwoordelikheid en geroepenheid (dit wil sê, tot vryheid bestemdheid), asook in sy gesagsverhouding, geskiedenis en geloof, met ander woorde, vir al sy kenne en doen (paragraaf 5) ; en veral ook vir die mens wat in die sonde geval het, en die skepping wat in die kwaad verval is, waarvan slegs die verlossende en herskeppende werk van Christus mens en skepping bevry (paragraaf 6).

8. Die Woord van God

[a] Die Calvinis grond sy lewens- en wêreldbeskouing, soos ons dit tot dusver geskets het, op die openbaring van God in Sy Woord en op wat hy in die [#68] skepping vind en ervaar - ‚gesien in U lig'. Sy oortuiging dat die Heilige Skrif die onfeilbare Woord van God is, word soms die ‚formele beginsel' van die Calvinisme genoem (terwyl sy oortuiging dat God absoluut soewerein is oor alles wat Hy geskape het, soms die ‚materiële beginsel' van die Calvinisme genoem is).

Volgens sy selfgetuienis[49)] is die Heilige Skrif in sy geheel die onfeilbare Woord van die lewende God. In sy outopistie (selfgeloofwaardigheid) dien dit homself aan as die Woord van God wat deur die Heilige Gees ingegee is. kom tot die mens met ŉ Goddelike gesag. Waar God spreek, moet die mens luister en gehoorsaam. Daarom lê die Calvinis besondere klem op die ‚daar staan geskrywe'.

Die sentrum van hierdie openbaring van God is die evangelie van die verlossing van die mens deur die soendood van Jesus Christus. Maar dit word gegee teen die agtergrond van die openbaring van God Drie-enig en Sy verhouding tot alle dinge. Die Heilige Skrif vorm dan ook ŉ eenheid wat nie verbreek mag word nie. As sodanig het dit ŉ universele betekenis. Dit werp sy Goddelike lig op die hele skepping (waaronder die hele lewe van die mens) en is ŉ lamp wat die mens se hele lewenspad verlig. Geen deel of faset of sektor van die menslike lewe mag aan die Goddelike gesag van die Heilige Skrif onttrek word nie, want daaruit spreek die gesag van God Self, wat oor die mens se hele lewe gaan. Om al hierdie redes is hierdie Boek uniek onder alle boeke.

Tog het die Heilige Skrif ook ŉ menslike kant. Die menslike faktor mag - soos wel in die verlede

dikwels gedoen is - nie verontagsaam word nie. Die teopneustie (inspirasie[50]) of ingewing) van die Gees van God het ingegaan in die volheid van die lewe van die mense wat die openbaring van God ontvang, bewoord en te boek gestel het, elk met sy persoonlike aard, karakter, gawes talente, lewe, ervaring, ken, denke en doen; elk met sy besondere taal en styl, elk met sy bepaalde tyds-, historiese en kulturele milieu. Hierdie menslike faktor maak die Heilige Skrif nie onbetroubaar nie, want die Gees van God het die skrywers met hul bewoording en teboekstelling van Gods openbaring nie aan hulself oorgelaat nie, maar het - sonder inkorting - hul volle menslikheid historiese geplaastheid in Sy diens geneem om soewerein daaroor te heers. Die ingewing van die Heilige Gees was dan ook nie meganies nie - volgens die selfgetuienis van Gods Woord verwerp die Calvinis die teorie van letterlike inspirasie - maar ‚organies', of beter - omdat organies 'n biologiese term is ‚personaal'. Die leiding van Gods Gees gaan selfs in die sin in die geskiedenis dat die Heilige Skrif selfs as geheel ons 'n openbaringsgeskiedenis bied, wat sy [#69] hoogtepunt vind in die koms, woorde en dade van Jesus Christus. Hierdie saamgaan van Goddelike openbaring en menslike bewoording in die Heilige Skrif is in die grond van die saak 'n wonder. Beide (die Goddelike en die menslike) kante van die Heilige Skrif moet ten volle erken en eerbiedig word.

Die Woord van God is beslissend. Alle kerklike belydenis, alle eksegese, uitleg en verklaring en ook alle teologie met betrekking tot Gods Woord is menslik en feilbaar en moet altyd weer aan Gods Woord getoets en gekorrigeer word. Met elke verklaring van 'n Skrifgedeelte gaan dit om wat hierdie gedeelte bied, maar dan gesien in die lig van die openbaring van die hele Skrif. En al is Gods Woord volkome duidelik en volkome genoegsaam vir die mens om soveel te weet as wat nodig is vir sy verlossing en om tot eer van God te leef, kan die mens nooit die betekenis van die Gees volkome ken nie. Die getuienis van die Heilige Skrif self bly egter altyd beslissend en ons mag geen vreemde maatstawwe (byvoorbeeld van die menslike rede, van die wetenskap, van die vrome ervaring, van sedelike besef, van lewensgevoel, ensovoorts) op die Woord van God afdwing, of met menslike gedagtes die Heilige Skrif benader nie. Die Woord van God moet self tot ons spreek.

Dit kan weer benadruk word dat die Woord van God universele betekenis het; dit spreek nie net van sondeval en verlossing nie, maar ook van skepping en herskepping; dit het nie net betekenis vir die godsdienstige en kerklike lewe nie, maar vir die mens se hele lewe, vir alle lewensterreine, vir alles waartoe die mens geroep is. Dit is die volle en volwaardige erkenning van die openbaring van God Self in Sy Woord en van Sy verhouding tot alle dinge, wat van die Calvinisme 'n totalitêre Christendom maak, soos uit al die vorige geblyk het.

(Hierby mag die geloof aan die skeppings- (natuur-) openbaring, immanensie, alomteenwoordigheid en presensie van God nie vergeet word nie. Want dit is 'n werklikheid wat God se grootheid, mag en majesteit openbaar, 'n werklikheid waaraan selfs die ongelowige hom nie kan onttrek nie, al sien hy dit ook hoe vervals; 'n werklikheid wat slegs ‚in U lig' reg verstaan kan word.)

Maar dan moet ook onderstreep word dat die Calvinis die volle werklikheid (die hele skepping) self, soos en vir sover dit hom geskenk is om te ken, aanvaar vir wat dit is, belig deur die openbaring van God in Sy Woord.[51]) Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing is op beide, die openbaring van God en die werk van God (die skepping, gesien ‚in U lig') gegrond.

[b] Dit mag nodig wees om kortliks in te gaan op twee punte van kritiek wat deur ander op die Calvinistiese Skrifbeskouing gerig word.

[#70]

Die eerste is dat die Calvinistiese Skrifbeskouing biblisisties is. As met ‚biblisisme' bedoel word dat die Calvinisme geheel en al Bybels, volkome skriftuurlik wil wees, die Goddelike gesag van die Woord van God ten volle wil eerbiedig en die betekenis van die Skuillig vir sy hele lewe aanvaar, mag Calvinistiese Skrifbeskouing wel ‚biblisties' genoem word.[52]) As met ‚biblisties' egter in ongunstige sin bedoel word dat die Calvinisme bibliolatries is (waarmee bedoel word dat die Bybel as 'n boek deur mense geskryf, afgodies vereer word), of dat die Heilige Skrif tot 'n papierpous gemaak word, dan ontken die Calvinis wel deeglik dat sy Skrifbeskouing ‚biblisisties' sou wees. Daar moet

egter onthou word dat wie aan die Woord van God ʼn mindere betekenis toeken as die Calvinis, vanuit sy standpunt Calvinistiese Skrifbeskouing vanself biblisisties in ongunstige sin moet sien.

Vir die Calvinis is in hierdie verband beslissend wat die Woord van God Self aangaande homself getuig, te wete dat dit ʼn openbaring van God self is, ingegee deur en geskryf onder die leiding van Sy Gees; dat ook vir die verstaan van die Woord van God die leiding van die Heilige Gees nodig is, en dat dit die Heilige Gees is wat in ons harte getuig dat die Woord van God waarlik die Woord van God is. Hierby mag die menslike kant van die Heilige Skrif nie uit die oog verloor word nie. ʼn Letterlike inspirasie moet van die hand gewys word. Elke Skrifgedeelte moet in die lig van die eenheid van die Godsopenbaring (die Heilige Skrif as geheel) verstaan word. Ook moet erken word dat die mens die dieptes van hierdie Godsopenbaring nooit ten volle sal kan peil nie. Bowendien wil die Woord van God nie net nagepraat word nie, maar ook na- en inged*ink* word; waarby die sondigheid en gebreke van die mens (ook van die gelowige) nie vergeet mag word nie, want- so leer die kerkgeskiedenis ons ten oorvloede - wat as suiwer Bybels aangebied is, het later geblyk onbybels te wees. Ook moet aanvaar word dat ons met die voortgang van die geskiedenis die Woord van God (waaronder byvoorbeeld die profetiese gedeeltes) beter mag leer verstaan, soos die Woord van God ons ook die historiese gebeure self telkens beter leer insien. Die Woord van God is slegs middel waardeur God Homself en Sy verhouding tot alle dinge deur die eeue heen aan die mens openbaar. Verder moet onthou word dat sodra in die Heilige Skrif tussen gedeeltes met en sonder Goddelike gesag onderskei word, subjektiewe willekeur en menslike bedenksel die botoon sal voer.

In die tweede plek word die Calvinisme daarvan beskuldig dat dit intellektualisties is omdat dit so sterk nadruk lê op wat die Woord van God leer, die kennis van wat God in Sy Woord aangaande Homself en Sy verhouding tot [#71] alle dinge openbaar. Hierdie kritiek word soms so geformuleer, dat die Calvinis die leer bo die lewe stel. Dit gaan vir die Calvinis egter om die geopenbaarde *Waarheid Gods* waaraan die menslike leer - gebrekkig soos dit is - behoort te beantwoord. Vir die Calvinis gaan dit om die waarheid wat die menslike lewe behoort te lei, om die waarheid wat vry maak. Tot hierdie waarheid (wat in sy misterie, diepte en volheid alle menslike verstand te bowe gaan) staan die gelowige as volle mens (en nie net bloot teoreties of as intellektuele ‚wese’ nie) met ʼn vertroue op die trou, en in die besonder op die verbondstrou van God, met ʼn liefde wat die antwoord is op die liefde van God soos dit uit Sy hele Woord en in die besonder uit die soenoffer van Jesus Christus spreek. Die getuienis wat van die Woord van God op die gelowige uitgaan, is ʼn krag wat onder leiding van die Heilige Gees die gelowige in sy hart, in die diepste roersele van sy sielelewe gryp, hom oortuig, oorhaal, besiel en begeester. Hierdie getuienis laat die gelowige hom met geloofskrag dankbaar sy hele lewe in diens van God stel en tot eer en verheerliking die roeping op hom neem, waartoe God die mens as Sy beeld verwaardig en geroep het - en wel met ʼn totalitêre oorgawe met sy hele hart, sy hele verstand, sy hele gemoed en al sy kragte. Dit alles is geen intellektualisme nie. En ook mag nie vergeet word nie dat hierdie Woordopenbaring voorwetenskaplik is, dat dit nie in teoretiese of wetenskaplike taal geskryf is nie en geen wetenskaplike naslaanwerk of handleiding is nie, maar dat God hierin tot elke mens in sy volle menslike persoonlikheid spreek, tot sy hart spreek waaruit die uitgange van die lewe is, ook die uitgange van die menslike verstand. Dit eis van die mens veel meer as net verstandelike oorgawe. Dit eis van hom ʼn totalitêre oorgawe met die volheid van sy menswees en al sy doen en late aan die lewende, enige God, die Alfa en die Omega, die Oorsprong en Doel van alles, uit en deur en tot Wie alle dinge is.

[c] Die Calvinisme bestry beskouings aangaande die Heilige Skrif wat die Goddelikheid en Goddelike gesag daarvan ontken (waaronder die wat dit as louter mensewerk, as ʼn religieus klassieke werk opvat, en die wat wel toegee dat die skrywers deur die Heilige Gees gedryf was, maar dat die Heilige Skrif self ʼn bloot menslike weergawe daarvan is). Die Calvinisme bestry beskouings wat die menslike faktor van die Heilige Skrif misken; wat - hoe ook al - beweer dat ʼn gedeelte van die Woord van God Goddelik is en ʼn gedeelte daarvan bloot mensewerk; of wat meen dat die Woord van God slegs op die verlossing van die mens deur die lyde en sterwe van Jesus Christus betrekking het, maar nie vir die hele lewe van die mens geld nie en nie sy lig op die hele skepping werp nie. Die Calvinisme bestry

beskouings wat, soos Rome, naas die Heilige Skrif ook die getuienisse van die heiliges aanvaar en handhaaf dat slegs die kerk (dit wil sê, die pous as hy *ex cathedra* spreek) die ware of onfeilbare uitleg en vertolking van die openbaring van God kan gee, aan wie se uitsprake die gelowiges dan [#72] gebind sal wees; of wat, soos Barth, beweer dat die Heilige Skrif nie die Woord van God is nie, maar dit telkens opnuut word wanneer God deur Sy Woord volgens Sy welbehae aktueel tot die gelowige spreek; beskouings wat met allerlei suiwer menslike maatstawwe (die menslike rede, gevoel, sedelike besef, ensovoorts) na die Woord van God kom en dit daaraan onderwerp, en wat ŉ letterlike inspirasieleer handhaaf, of tekste uit hul verband gebruik om bepaalde oortuigings te bewys; of wat die Woord van God as ŉ wetenskaplike naslaanwerk misbruik, ensovoorts.

9. Waarom ‚Calvinisties' ?

Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing pretendeer die suiwerste skriftuurlike, universele (of totalitêre, maar *nie* totalitaristiese nie), die mees harmoniese en mees konsekwente *Christelike* lewens- en wêreldbeskouing te wees. Dit wil in al hierdie opsigte deur en deur net *Christelik* wees, en niks anders nie. Met die naam *Calvinisties* gaan dit nie om Calvyn as outoriteit nie. Met ander woorde, die Calviniste stel nie Calvyn en sy Skrifverklaring bo die Heilige Skrif nie. Calvyn was soos ons almal maar mens en sondaar en het selfs (onder invloed van sy tydsgees) beskouings gehuldig (soos byvoorbeeld die beskouing aangaande die ‚liggaam' en sy verhouding tot die ‚siel', of dié dat Servet vir sy ketterye die doodstraf verdien het), wat Calviniste vandag verwerp en as oncalvinisties beskou. Bowendien het die Calvinisme na Calvyn verder ontwikkel en huldig Calviniste vandag oortuigings wat Calvyn in sy tyd nog nie gevorm het nie.

Waarom noem ons dan hierdie lewens- en wêreldbeskouing *Calvinisties* ? Waarom noem ons dit nie maar net *Christelik* nie? Dit wil tog immers niks anders as geheel en al Christelik wees nie? Eerstens, omdat daar verskillende lewens- en wêreldbeskouings is wat almal aanspraak maak op die naam *Christelik* (waaronder die Rooms-Katolisisme, Lutheranisme, Metodisme, ensovoorts). Dit is dus nodig om hulle by name te onderskei. Tweedens, omdat ander benamings onbevredigend is. *Reformatories* of *Protestants*? Calvinisme is Protestants en ook Reformatories, maar daar is ook ander Protestantse en Reformatoriese lewens- en wêreldbeskouings. *Gereformeerd*? Hierdie benaming word tot kerk en godsdiens beperk, terwyl die Calvinisme ŉ universele lewens- en wêreldbeskouing, asook lewenswandel en -praktyk is. *Bybels* of *Skriftuurlik*? Die name *Bybels* en *Skriftuurlik* is self meersinnig en bowendien is die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings ook gegrond in wat Gods skepping die mens laat sien. Bowendien sal van *Bybels* maklik die naam *Biblisties* gevorm word, wat die Calvinis in sy ongunstige betekenis nie wil aanvaar nie. Derdens, omdat hierdie rigting (veral deur die teëstanders tydens die Reformasie) [#73] die naam *Calvinisme* gekry het en dit sindsdien - as ŉ histories geykte naam - behou het. Maar ten slotte aanvaar Calviniste[53)] hierdie naam omdat Calvyn onder die Hervormers op die suiwerste en konsekwentste wyse onder andere (i.) die Goddelike gesag en die outopistie (selfgeloofwaardigheid) van die Woord van God (waarvan die Woord van God self getuig) geëerbiedig het; en (ii.) volgens die Woord van God die absolute soewereiniteit van God oor alles wat Hy geskape het, bely en in volle konsekwensie gehandhaaf het. Dit gaan nie om Calvyn nie, maar om God se openbaring van Homself en van Sy verhouding tot alle dinge, soos Hy dit in Sy onfeilbare Woord geopenbaar het. Die naam *Calvinisme* is insidenteel; dit is net ŉ naam, ŉ onderskeidingsteken.

10. ‚Le plus grand Eclecticisme ?' en die gevaar van ‚pseudo-Calvinisme'[54)]

[a] Inleidend (naamlik, in paragraaf I) is verwys na die onderskeid tussen wat ons ‚parsiële' en

‚totalitêre’ (wat hier verdedig word) Calvinisme sou kon noem. Teëstanders van die Calvinisme het, volgens hul verskillende standpunte, verskillende opvattings van die Calvinisme en gee daarvolgens dan ook verskillende soorte kritiek (wat mekaar weerspreek) op die Calvinisme. Inleidend is ook gewys op onderlinge meningsverskille binne die Calvinisme self (en hiermee bedoel ons die *totalitêre* Calvinisme). Wat die laaste betref, gee die geskiedenis van die Calvinisme die indruk, en blyk dit ook daaruit dat tendense binne die Calvinisme soms na een en dan weer na ŉ ander eensydigheid neig. Met ander woorde, die geskiedenis toon dat Calviniste nie altyd daardie ruimheid en ewewigtigheid ten volle kon bewaar, wat - kragtens sy Skrifgeloof en Skriflig oor die hele werklikheid, en dus kragtens sy grondslag en beginsels - aan die Calvinisme eie moes gewees het nie. Dit hou in dat, weens sy grondbeginsels, juis ook die Calvinis gedurig tot indringende selfkritiek verplig is. Afgesien van die sondige (wat juis ook die Calvinis as mens aankleef) is die rede vir hierdie toedrag van sake dat die Calvinis, uitgaande van sy prinsipieel ruime visie op die werklikheid (of die skepping) in die voortgang van die geskiedenis, telkens voor kontingente beslissings te staan kom - beslissings wat (in hul historiese verband) beklemtoning (of, anders gestel, handhawing) van bepaalde beginsels vereis en wel ten koste (dit wil sê, met nalating) van die beklemtoning van ander. Dit hou egter die gevaar in dat die Calvinisme volgens ŉ betrokke tendens in ŉ [#74] pseudo-Calvinistiese rigting kan ontwikkel. Hierdie toedrag van sake vereis besondere aandag omdat die huidige wêreldkrisis ook die Calvinisme nie onaangetas laat nie.

[b] Omdat die Calvinis die oorsprong van alle radikale (maar samehangende) verskeidenheid in God en in Sy skeppings- en bestieringswil sien, kan hy die onderskeid tussen Skepper en skepping, asook die radikale (onderling onherleibare, oorspronklike) verskeidenheid in en van die skepping ten volle eerbiedig. Dit maak sy lewens- en wêreldbeskouing, asook sy lewenswandel, in prinsipe ruim en ewewigtig.

As mens (soos ek dit enkele dekades gelede in ŉ werk van dr. Bas Wielinga gelees het) hierdie verskeidenheid afpaar, kan mens, volgens my eie voorbeelde, stel dat die Calvinis telkens (in hul onderskeidenheid en verbondenheid) aanvaar: die transendensie en die immanensie van God; Skepper en skepping; Gods Woord en Sy werk; die Goddelike en die menslike natuur van Christus; die Goddelike en die menslike kant van die Heilige Skrif; wonder en wet; die barmhartigheid en die regverdigheid van God; Sy algemene en besondere genade; wet en evangelie; die mens as kreatuur en as beeld van God; siel en liggaam (of hart en liggaam); hart en verstand; die soewereiniteit van God en die verantwoordelikheid van die mens; menslike vryheid en afhanklikheid; die hiernamaalse en die roeping tot die hiermaalse aardse kultuur; godsdiens en kultuur; geskiedenis en die leiding van God; enkeling en die samelewing; kerk en staat; kerk en wêreld; liefde en plig; liefde en reg; reg en plig; sedelikheid en kuns; politiek en sedelikheid; geloof en wete; lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel; waarheid (en leer) en lewe; belydenis en wetenskap; arbeid en ontspanning; erns van die lewe en spel; mens en dier; materie en lewe; gees en stof; waarheid en werklikheid; sin en eksistensie; syn en wording; beginsel en feit; oorsaak en doel; kontinuïteit en diskontinuïteit; eenheid en veelheid; totaliteit en verskeidenheid; radikale verskeidenheid en samehang; skepping en ontwikkeling; ensovoorts. Dr. Wielinga (ek weet nie meer waar nie) praat hier van “die ewewig van kontrapolêre teendele.”

Bostaande opsomming mag enigsins onsistematies wees, maar die bedoeling is duidelik. By geeneen van die genoemde pare word die een tot die ander gereduseer of daaraan opgeoffer nie; algar word ewewigtig in harmoniese verband eerbiedig. Met hierdie enigsins kunsmatige opsomming word beoog om ŉ indruk te gee van die ruimheid en ewewigtigheid van die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing. Self ken ek geen ander lewens- en wêreldbeskouing wat so ruim is nie. Maar meteen vereis hierdie ruimheid ŉ merkwaardige ewewigtigheid van oortuiging en van lewenshouding, lewenspraktyk en lewenswandel.

Dit mag van belang wees om hierdie ruimheid ook van ŉ ander kant af te belig. Groen van Prinsterer het - met verwysing, onder andere, na die Franse Rewolusie – [#75] beweer dat die ongeloof vrugbaar is in die mate dat dit parasiteer op Christelike waarhede (soos byvoorbeeld vryheid, gelykheid en broederskap). Is ŉ nie-Christelike lewens- en wêreldbeskouing moontlik wat hoegenaamd nie op ŉ

waarheid gegrond is nie - hoe dit daardie waarheid ook al mag vervals? Die Calvinis kan, juis vanweë die ruimheid van sy siening, die waarheidsmomente by andersdenkendes raaksien en hulle, bevry van die begronding en omraming waardeur hulle vervals is, aanvaar en hulle in sy lewens- en wêreldbeskouing, asook in wetenskaplike teorie, hul aangewese plekke toeken.[55)]

Op grond van beide oorwegings het ŉ Fransman die Calvinisme bestempel as *le plus grand eclecticisme* (die grootste eklektisisme). Die waarheid van hierdie bewering is die daarmee gegewe erkenning dat die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing ŉ grootse ruimheid bied. Maar eklekties is die Calvinisme nie. Want sy oortuigings is geen versameling van uitgesoekte los ‚stukke' waarheid nie, maar vorm ŉ sistematiese geheel kragtens die aanvaarde eenheid van

(i.)samehangende verskeidenheid (die ‚materiële' eenheid van die skepping);

(ii.) die eieaard, eiebestand en eiestandigheid van die skepping (die ‚formele' eenheid van die skepping); en

(iii.) die eenheid gegee met die absolute teosentriese (transkreatuurlike of transkosmiese) Eenheidsgrond van die skepping in sy geheel en met al sy verskeidenheid, naamlik God, uit en deur en tot Wie alle dinge is.

Voorwaardes vir hierdie ruimheid van siening is die geloof aan die openbaring van God Drie-enig in Sy Woord (aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge) en die geloof aan die lig wat die Woord van God op die hele skepping werp; asook die oortuiging dat die mens slegs ten dele kan ken, dat sy kreatuurlike kenne prinsipieel begrens is; dat baie waarheid die menslike verstand te bowe gaan en dat die mens die wonder (byvoorbeeld hoe dit moontlik is dat wat radikaal onderskeie is, tog saamhang) nie sal kan verklaar nie.

Om egter aan die eis van hierdie ruimheid van die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing te voldoen, is geen geringe onderneming nie. Aan die Calvinis, as sondige mens, kleef daar foute en gebreke. As persoon het elke Calvinis sy [#76] begrensde, besondere geaardheid, aanleg en talente, sy beperkte opvoeding en ervaring en sy begrensde omstandighede en geleenthede. Hy het deel aan die gees van sy tyd en kan hom moeilik in sy tyd van al die verkeerde daarin ontworstel. *In die voortgang van die geskiedenis* kom hy nou teenoor hierdie en dan teenoor daardie beskouings van andersdenkendes te staan, wat hy in sy worsteling met hulle antiteties en reformatories bestry. Maar ook kom hy formatories nou voor hierdie en dan voor daardie nuwe probleme en take te staan, waarop hy antwoord en in een tydsgewrig hierdie en in ŉ ander tydsgewrig daardie waarhede vind, stel en uitbou. Met ander woorde: die kontingente geskiedenis (te wete, daar is ŉ tyd vir dit en daar is ŉ tyd vir dat – Prediker 3 - en, wat jou hand vind om te doen, doen dit met alle mag - Prediker 8) eis telkens weer ŉ besondere beklemtoning van bepaalde waarhede terwyl ander waarhede dan weer minder benadruk word - met die gevolg dat die volle ruimheid van die Calvinistiese visie gevaar loop om eensydig te word. In die mate dat daar ŉ tendens ontstaan om ŉ betrokke eensydigheid te bestendig, loop die Calvinis gevaar om in ŉ pseudo-Calvinisme te verval. Bepaalde take waarvoor hy hom gestel vind en wat hy formatories moet behartig, bepaalde beskouings van andersdenkendes waarmee hy gekonfronteer word en waarmee hy antiteties reformatories die stryd aanknoop, hou die gevaar in dat hy dit eensydig en selfs pseudo-Calvinisties sal aanpak.

Die vrymagtige voorbeskikking van God mag hom op so ŉ wyse pak dat hy die verantwoordelikheid van die mens uit die oog verloor en na determinisme oorhel. Hy mag die transendensie van God so onderstreep dat hy die immanensie van God vergeet en tot ŉ parsiële teïsme neig. Hy mag die godsdienstige geloof op so ŉ wyse benadruk dat hy ons kennis aangaande ons aardse roeping nie tot sy volle reg laat kom nie en in ŉ soort fideïsme verval. Die diens van God met jou hele verstand mag hom op so ŉ wyse gryp dat die diens van God met jou hele gemoed skade ly sodat hy na intellektualisme oorhel. Sy stryd teen sosialisme mag by hom ŉ tendens tot individualisme verwek. Sy stryd teen die liberalisme mag by hom ŉ tendens tot ŉ soort sosialisme laat wortelskiet. Hy mag die betekenis van die sedelike so skerp insien dat hy in sy kunswaardering tot moralisme geneig is; of die estetiese mag hom so bekoor dat hy die verbondenheid daarvan met die sedelike uit

die oog verloor. Hy mag die vaste (onveranderlike) beginsels van die skepping so beklemtoon dat die dinamiese van die skepping nie tot sy reg kom nie. Hy mag die dinamiese so benadruk dat hy die vaste (onveranderlike) struktuur van die skepping buite rekening laat. Hy mag, geneig tot kreasionisme, die betekenis van ontwikkeling nie reg verstaan nie, of, gepak deur die ontwikkelingsgedagte, Gods skepping van verskeidenheid kort doen. En so kan ons voortgaan om voorbeeld na voorbeeld op te noem.

Die gevare van pseudo-Calvinisme verg van elke Calvinis gedurige selfkritiek. [#77] Dit is nie die gevare wat van buite af kom nie, maar van binne af. Die tendense tot pseudo-Calvinisme is nie eie aan die grondslag en beginsels van die Calvinisme as sodanig nie, maar aan die Calvinis as mens. Interessant in hierdie verband is dat andersdenkendes die Calviniste (kragtens hul standpunt) reeds as pseudo-Calviniste moet sien, waar daar nog nie van pseudo-Calvinisme sprake hoef te wees nie. Hulle kan dus moeilik anders as om kritiek op die pseudo-Calvinisme uit te oefen en kan moeilik aan die eintlike Calvinisme reg laat geskied.[56)]

Interessant is ook dat waar die Calvinis geroep is om teen die eensydighede van andersdenkendes te stry (en omdat ongeloofsrigting *per se* eensydig moet ontwikkel), hy (vir sover hy in sy stryd antiteties en reformatories optree) stroomop stry en gevolglik deur andersdenkendes beskuldig word daarvan dat hy ŉ remskoen is. Hierteenoor geld egter twee oorweginge. Aan die een kant wys hy in sy stroomop-koers die rigting aan waarin die heersende eensydigheid sal omslaan wanneer dit tot sy eie volle absurde konsekwensie ontwikkel het. Aan die ander kant is hy formatories ŉ stukrag ook vir daardie bewegings wat in meerdere of mindere mate kontingent in dieselfde rigting beweeg. Eintlik moes die Calvinisme, en wel kragtens sy grondslag en ruimheid van visie, in die wêreldgeskiedenis die leiding op hom geneem het, nie net antiteties en reformatories nie, maar juis ook formatories met die aanpak van nuwe probleme en take. En dan knel die volgende vraag die Calvinis: waarom word die meeste en wel ook die grootste kultuurontdekkings, kultuuruitvindings en prestasies eerder in die lyn van Kain gevind as in die lyn van Set?

11. Calvinistiese dinamiek[57)]

[a] Volgens sy grondslag en beginsels het die Calvinisme ŉ oop oog vir sowel die *vaste* (onveranderlike) as vir die *dinamiese* (veranderlike) in Gods skepping. Die Calvinisme is sig bewus van die vaste aard en struktuur van die Skepping soos met die orde van radikale (samehangende) verskeidenheid gegee, en wel soos dit in die skepping ontwaar kan word, en wat sy oorsprong in die skepping van God vind. Die Calvinisme is sig ook van die dinamiese (veranderlike) [#78] bewus, waarvan die verlede en die gang van die werklikheid getuig, soos dit ontwaar kan word in die skepping, en wat sy oorsprong vind in die voorsienige regering en bestuur van God. In beide gevalle is die Calvinisme sig bewus van die wondermatige van die skepping en van die wetsorde wat God vir alle dinge in hul vastheid en dinamiek bepaal het.

Die Calvinisme mag in die verlede (soos andersdenkendes ook) oorwegend op die *vaste* klem gelê het, maar kom in die laaste tyd en veral in die huidige wêreldkrisis (net soos andersdenkendes) te staan voor die eise om aan *dinamiese* as sodanig meer reg te laat geskied.[58)]

Die dinamiek waarvan die Calvinisme sig egter altyd besonderlik bewus was, is die dinamiek van die menslike geskiedenis waarin die mens sy besonder verantwoordelike roeping het, waarin hy by die verlede (wat onder Gods bestiering en bestel plaasgevind het) sal aansluit om, oratories en reformatories, in die hede die take van die toekoms op hom te neem. Hy glo dat die geskiedenis onder leiding van God staan, dat daarin die stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis woed en dat daarin ŉ Goddelike plan verwesenlik word: die koms van Sy koninkryk. Sy konkrete, universele en grondliggende bewustheid van die geskiedenis, asook van sy sin en betekenis, waarby hy vir elke historiese feit van die verlede oop staan, maar waarby hy meteen ŉ oop oog het vir wat in die toekoms van ham verwag word, en die [#79] hiermee gegewe roepingsbewustheid, is besonder

kenmerkend vir die Calvinisme.

In hierdie verband mag ook genoem word dat die Calvinisme - naas die erkenning van die onderskeid tussen en samehang van vaste beginsels, veranderlike feite, die wetsorde van God en die besondere (kontingente) geroepenheid volgens die eise van die tyd, omstandighede en geleenthede (‚wat jou hand vind om te doen') - tog ook tussen twee tipes beginsels onderskei, te wete die wat vir alle tye en alle omstandighede geld, en die wat in 'n besondere sin vir besondere tye en besondere omstandighede geld. Hiervan gee ek net twee voorbeelde. Eerstens geld vir alle tye en alle omstandighede die wet van God (die tien gebooie), terwyl van die ander wetgewing van byvoorbeeld Moses net vir besondere tye en omstandighede gegeld het. In die tweede plek: beginsels wat vir alle state in alle tye en omstandighede geld, is onder andere die gesag van die owerheid, wat van die gesag van God ‚afgelei' is en wat aan die gesag van God verantwoordelik is, die erkenning van die leiding van God, asook Sy wetsorde, die erkenning van die gewete van die enkeling en van die ‚kringsoewereiniteit' van ander samelewingskringe, ensovoorts. Aan die ander kant geld staatsbeginsels met die onderskeie staatsvorme (teokrasie, patriargale staatsvorm, die feudale ; staatsvorm, die standestaat, monargie, demokrasie, die korporatiewe staat, ensovoorts) net vir bepaalde (histories vereiste) tye en omstandighede.

[b] Die dinamiek van die Calvinisme blyk ook daaruit dat dit self 'n geskiedenis het (waarop ons nie hier ingaan nie) en dat dit 'n besondere invloed op die gang van die geskiedenis van veral die Westerse mensdom gehad het (waarvan die historiese feite duidelik getuig). Aan die een kant het die dinamiek van die Calvinisme invloed op die geskiedenis gehad deur sy lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings (sommige sou dit in verband bring met die rol en invloed van ‚idees' in die geskiedenis). Aan die ander kant het dit invloed gehad deur sy daadwerklike lewenspraktyk en dade, sy direkte en konkrete handelinge. Dit is die geval al het die invloed van die Calvinisme op die geskiedenis in die laaste tye toenemenderwys verminder. Daar is egter tekens van 'n oplewing wat 'n vermeerdering van sy invloed ten gevolg mag hê, te meer waar die huidige mens in sy universele wêreldkrisis op 'n nuwe wyse oop staan vir die diepere misteries van die wêreld en die mens - dit wil sê, vir die misteries wat slegs in ware of afvallige geloof op juiste of verkeerde wyse besef kan word; 'n oplewing wat ook die Calvinisme self tot 'n verantwoordelike en kritiese selfondersoek roep.

Ons het reeds gewys op die totalitêr-Christelike kenmerke van die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing, asook van sy lewenshouding, lewenspraktyk en lewenswandel. Volgens hierdie kenmerke - so het ons reeds gesien - weet elke gelowige en elke gelowige samelewingskring dat hy voor Gods aangesig [#80] staan en dat hy met God sal wandel, en wel volgens die geopenbaarde waarhede van God Self en van Sy verhouding tot alle dinge en volgens die daarmee gestelde roeping aan die mens op alle lewensterreine. En nou, juis vanweë hierdie kenmerke, is die Calvinisme *in prinsipe* 'n wêreldbeweging wat in elke land en elke volk tot manifestasie (kan) kom en hom daar (kan) laat geld. Calviniste word dan ook in alle kontinente aangetref, alhoewel baie minder in die Ooste as in die Weste. Hierby is die volgende egter merkwaardig.

Weens die volle, persoonlike verhouding waarin die gelowige (as enkeling en as samelewingskring), met dit alles tot God as Persoon staan, neem die Calvinisme in elke volk 'n besondere, nasionale vorm aan. Daar kan byvoorbeeld onderskei word tussen Nederlandse, Franse, Engelse, Amerikaanse, Duitse, Afrikaanse en ander vorme van Calvinisme.[59)] Om dieselfde redes neem die Calvinisme in elke tydsgewrig - met sy besondere taakstellings en besondere roeping van die mens - verskillende tydse vorme aan. So verskil byvoorbeeld in meer as een opsig die Calvinistiese Voortrekker van die vorige eeu in tipe van die huidige Afrikaanse Calvinis. Die Nederlandse Calvinis van die sestien of sewentiende een verskil in meer as een opsig van die hedendaagse Calvinis in Nederland. Calvinisme is so persoonlik dat die differensiasies nog verder deurgetrek kan word sodat ons ook kan onderskei tussen die Calvinistiese stedeling en plattelander, of tussen die Calvinistiese regsgeleerde en kunstenaar. Verskil in aard, aanleg, en talente, asook in lewensomstandighede, geleenthede take en praktyk bepaal 'n verskil in aksentuering van beginsels en lewenshouding van die gelowige. Die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing raak die mens in die kern van sy bestaan (en daarmee in sy volle persoonwees) en sy geroepenheid (dit wil sê, die take

waarvoor hy met sy hele lewe homself gestel vind Maar hierdie intiem, intens en ekstensief persoonlike differensiasies (van persoon en persoon, samelewingskring en samelewingskring) is differensiasies wat gegrond is in en bepaal word deur dieselfde en gemeenskaplike totalitêr-Christelike lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings, soos dit die hele lewenspraktyk en lewenswandel bepaal en soos dit fundamenteel vereis word deur die geloof in die openbaring van God Drie-enig en Sy verhouding tot alle dinge. Calvinisme is dan ook tegelyk wêreldwyd een en pluriform.

[c] Die Calvinis neem verantwoordelik en roepingsbewus aan die geskiedenis deel. Verantwoordelik en roepingsbewus vorm hy self (as persoon en in samelewingskringe) geskiedenis. Talryke probleme doen hulle hier voor. Dit mag van belang wees om die aandag op een daarvan te vestig, wat vandag opnuut 'n brandende vraag geword het. Aan die een kant het die gelowige, saam met alle ander mense, 'n gemeenskaplike roeping waaraan hy hom nie kan en mag [#81] onttrek nie. Aan die ander kant is hy volgens sy lewens- en wêreldbeskoulike oortuiging verplig om 'n ander rigting te volg as die nie-gelowiges. Moet hy hom isoleer, of moet hy met die andersdenkendes saamwerk?[60)] Moet hy, byvoorbeeld, afsonderlike Christelike skole en universiteite stig of bestaande neutrale staatskole en staatsuniversiteite christianiseer? Moet hy afsonderlike politieke partye stig, of moet hy met bestaande politieke partye saamwerk en in hulle sy christianiserende invloed laat deurwerk? Moet hy afsonderlike kerklike ekumenies vorm en bevorder of by ander bestaande kerklike ekumenies (byvoorbeeld die Wêreldraad van Kerke) aansluit en sy invloed daar laat geld? Moet hy hom onttrek aan organisasies en liggame waarin andersdenkendes die leiding het, maar wat sy samewerking en invloed verwelkom of selfs maar duld? Die vrae word gestel omdat hierdie vraagstukke in ons huidige wêreld (waarin universele kommunikasie en samewerking toenemenderwys moontlik word) al hoe meer aktueel word. Daar is geen algemene norm wat in alle gevalle geld nie.[61)] Maar waar hy hom tot samewerking met andersdenkendes geroepe voel, mag hy sy lewens- en wêreldbeskoulike beginsels[62)] nie prysgee nie; waar hy hom tot afsonderlike organisasie en aksie verplig voel, mag hy die ander organisasies en aksies nie aan hulleself oorlaat nie, maar moet hy met hulle worstel.

Want dit gaan hier om die eer van God en die roeping wat Hy aan die hele mensdom stel. Dit gaan hier om die stryd op alle terreine tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis. Calvinisme is dan ook van huis uit nie irenies nie, maar militant. Soos *I.* D. du Toit (Totius)[63)] dit stel: "As Calviniste het julle 'n *roeping.* Let op hierdie laaste woord ...'n Adjudant wat deur sy generaal *geroep* word en van hom 'n opdrag ontvang *...moet* gaan, al is dit dwarsdeur die koeëls heen ...Die woord ‚roeping' het vir ons 'n heilige klank en 'n heiligende krag. Omdat dit onderstel stipte gehoorsaamheid aan die stem *van die Here* (I Sam. 15 : 22) ...God *roep* ...die gelowige ...tot sy besondere lewenstaak en gee hom daartoe sy aanstelling. Vat dit streng op. Hierdie waarheid laat ons met bewende erns verskyn voor God, ons Skepper en ons Regter tewens. Een maal geroep - en ons behoort vir altyd, hetsy dat ons lewe of sterwe, *aan die Here* (Rom. 14: 8). Die woord *roeping* het dus 'n skerpe klank. Maar daarom vrees ons nie daarvoor nie. Inteendeel, dit is vir ons die skerpe klank van krygsmusiek ...God het in die begin hemel en aarde geskape. Hy alleen is Skepper en daarom Heer en Gebieder oor alle mense en oor alle dinge in die mees volstrekte sin. As God ons 'n bevel gee, dan *moet* ons Hom [#82] gehoorsaam wees, al is dit dat *alle* mense ons anders beveel. Hierdie waarheid was die geheime krag van al die martelare. Maar nie net martelare nie - alle mense, hetsy konings in hoogheid of mense van gewone stand, hetsy ryk of arm, geleerd of ongeleerd, almal behoort aan die oppergesag van God gewillig onderworpe te wees, net soos die engele in die hemel ...Daar is 'n lewe uit God wat *geleef* moet word."

[#83]

1.14.3. Die Betekenis van "Die Mens as Beeld van *God" vir die Wysgerige Antropologie*[*]

A. INLEIDING

1. *Ensiklopedies*

[1] Antropologie is 'n familie van wetenskappe waarvan Teologiese, Wysgerige en die onderskeie Vakwetenskaplike (waaronder Fisiese, Biologiese, Sielkundige, Karakterologiese, Etiese, Sosiologiese, Etnologiese, Staatkundige, Geskiedkundige en Opvoedkundige) Antropologieë lede is. Omdat elk van die Antropologieë (elk met sy eie selektief-relevante[1)] probleemstellings) met die *mens* te doen het, behoort hulle nie in isolasie van mekaar beoefen te word nie, maar behoort hulle mekaar onderling aan te vul en te bevrug. (Dit geld ook vir die verhouding van die Teologiese tot al die ander Antropologieë). Omdat die mens (behalwe sy verhouding tot die mens ook) in verhouding tot God en kosmos staan, behoort elke Antropologie ook rekening te hou met wat vir hulle van belang is in Teologie en Algemene Wysbegeerte (asook die ander Vakwetenskappe). Omdat algar wetenskappe is, spreek dit vanself dat hulle ook aangewese is op die betrokke bevindings van die Algemene Wetenskapsleer (waaronder die Leer van Kennis).

Die huidige mens het homself verloor in die sin dat hy eintlik nie meer weet wie en wat hy is en wat sy rol en bestemming is nie. Juis hierdie stand van sake maak dit ons insiens van aktuele belang vir die Wysgerige Antropologie (en per implikasie ook vir die Vakwetenskaplike Antropologieë) om hulle oor die [#84] vraag te besin of hul ondersoek van die mens uitsluitlik behoort uit te gaan var die mens self (al is dit ook in sy verhouding tot die kosmos), en of hulle met hul ondersoek - en wel in fundamentele sin - nie juis ook met die verhouding van mens tot God rekening behoort te hou nie. Die klem van hierdie vraag wil ek met 'n analogiese voorbeeld illustreer.

Gestel dat iemand wat nooit 'n voël gesien het en hoegenaamd niks van 'n voël af weet nie, op 'n nessie afkom en wetenskaplik wil vasstel (verstaan en verklaar) wat dit presies is (wat byvoorbeeld sy aard ‚wese', sin en funksie is), sal hy dit kan regkry ? Laat ons dit nog skerper stel: Sal iemand waarlik kan weet wat 'n nessie as sodanig is, as hy in *prinsipiële sin* die verhouding daarvan tot die voël (wat die nessie gemaak het en dit met 'n betrokke doel gemaak het) uitskakel? Word met hierdie reduksie en isolerende verselfstandiging van die nessie (wat aldus geheel en al op homself en onafhanklik van die voël ook bestaan), die nessie nie eintlik sinloos en absurd, *de trop* en ‚'n gat in die wêreld nie? Geld *mutatis mutandis* nie dieselfde as ons met die ondersoek van die mens *in prinsipiële* sin God uitskakel (Wat die mens geskape het en wel vir 'n betrokke doel geskape het) nie? Dit is in hierdie perspektief dat ons die vraag na die betekenis van "die mens as beeld van God" vir die Wysgerige Antropologie (en per implikasie ook vir die onderskeie Vakwetenskaplike Antropologieë) wil ondersoek. Weens die omvattendheid van die betrokke problematiek kan ons dit net in breë trekke doen.

[2] Met die probleem van ‚die mens as beeld van God' bevind ons ons op die grensgebied van die Teologiese en die Wysgerige (asook Vakwetenskaplike) Antropologieë; in die algemeen: op die grensgebied van Teologie en Wysbegeerte (asook van die Vakwetenskappe). Want die vraag aangaande ‚die mens as beeld van God' is teologies; die vraag aangaande ‚die mens as BEELD van God' is wysgerig (en ook vakwetenskaplik). Onder Teologie verstaan ek die wetenskap wat tot veld van ondersoek het: die openbaring van God - gegee in Sy Woord en in die ‚natuur' of kosmos - aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge.[2)] Onder Wysbegeerte verstaan ek die wetenskap wat tot veld van ondersoek het: die totaliteit en samehangende, radikale verskeidenheid van die

kosmos (stof, plant, dier en mens; natuur, kultuur en godsdiens)[3)], wat deur God geskape is en bestier word. Die ‚mens as *beeld* van God’ behoort tot die kosmos. Dit is nie die taak van die Wysbegeerte om oor God en Sy verhoudinge tot alle dinge te filosofeer nie. Maar vir die verstaan van die ‚mens as die *beeld* van God’ is die Wysbegeerte (en ook die Vakwetenskappe) op die openbaring van God in Sy Woord en - omdat ons met ’n wetenskaplike ondersoek [#85] te doen het - op ’n wisselwerkingsgesprek met die Teologie aangewys. Dat ek met hierdie artikel my ten dele op teologiese gebied waag, besef ek; ‚waag’, omdat ek geen teoloog is nie. Sou ek my teologies vergryp, moet teoloë my maar op my vingers tik. Maar sonder ’n gesprek (oftewel sonder gebruikmaking van bevindings wat ek aan die Teologie ontleen) kan ons insiens die onderhawige probleem wysgerig (asook vakwetenskaplik) nie tot sy reg kom me.

Op die vraag[4)] of die Teologie wel ’n wetenskap is en of dit noodsaaklik is dat Wysbegeerte en Teologie op ’n wisselwerkingsverhouding aangewys is, asook op die vraag[5)] of die wetenskappe rekening behoort te hou met die openbaring van die Woord van God (wat tog vanselfsprekend geen [#86] wetenskaplike handleiding is nie), kan ek hier nie ingaan nie. Waarop ek wel die aandag wil vestig, is dat hoe ‚kwalitatief’ groots, grondleggend en omvattend van perspektiwiese moontlikhede ’n onderneming mag wees, wat stel dat alle Antropologieë van ‚die mens as beeld van God’ behoort uit te gaan, so ’n onderneming geensins spekulatief[6)] is nie. Teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike spekulasie is gegee waar betrokke bevindings (waaronder teorieë) van onvoldoende gronde uitgaan en aan die teoretiese verbeelding die beslissende rol toe ken (hoe ook al tegelykertyd deur hulle vereis mag word dat dergelike teorieë hou logies konsekwent en antinomieëloos sal saamhang). Want elke betrokke Antropologie (al is dit ook in wisselwerkingsgesprek met ander Antropologieë mag nie verder gaan as wat sy ‚idiome’[7)] (verskynsels, gegewens, veld van ondersoek, en *in casu* die openbaring van God in Sy Woord, asook die mens soos ons hom met onsself en rondom ons en uit sy geskiedenis kan leer ken) toelaat nie. Ook met die onderhawige onderneming geld dat die wetenskap hom tot die gegewe kenbare sal beperk en daaraan sal beantwoord.

2. *Oriëntering - Analogie*

[1] Nie elke analogie is ’n beeld nie. Byvoorbeeld, die sinestetiese analogie van ’n hoë noot en ’n helder kleur, asook van ’n lae noot en ’n donker kleur het geen beeld-karakter nie. Maar ’n betrokke beeld *(in casu* die mens as beeld van God) vorm wel ’n analogie.

Om te verstaan wat ’n analogie *(in casu* die menslike beeldskap van God) is, kan ons met die vraag begin of die mens ’n ‚goddelike’ wese is.

a. In die sin dat die mens sy oorsprong in God vind (deur Hom geskape is, werk van Sy hande is) en geheel en al aan God behoort, is die mens (net soos stof, plant en dier) ‚goddelik’. Hier is van analogie of beeldskap geen sprake nie. Hier is ook geen sprake daarvan dat die mens (met sy fundamentele aard en ‚handelinge’) ’n besondere en unieke verhouding tot God en ’n unieke aard, plek en rol in die kosmos het nie.

b. Word met ‚goddelik’ ’n identiteit - volkome of parsieel - bedoel, is die mens geen ‚goddelike’ wese nie, onder andere omdat hy (nes stof, plant en dier) louter kreatuur, onselfgenoegsaam en aan Gods wetsorde onderworpe is.

[#87]

c. Word met ‚goddelik’ bedoel dat die mens met God analoog is, mag die mens wel ’n ‚goddelike’ wese genoem word, en wel - weens die uniekheid van die mens - in ’n sin waarin stof, plant en dier nie ‚goddelik’ genoem mag word nie.

Om duidelik in te sien wat ‚analogie’ beteken, moet ons dit dus van ‚identiteit’ onderskei.

Daar bestaan onoorsigtelik baie relasies: ruimtelike en tydelike; kousale en teleïese (oftewel

teleologiese); biotiese (oftewel biologiese), psigiese en logiese; estetiese, juridiese en etiese; fisiese, plantlike, dierlike en menslike - ensovoorts. Onder al die relasies tref ons die ooreenstemmingsrelasie aan. Identiteit en analogie is albei ooreenstemmingsrelasies.

Relasies bestaan nie ‚op hulleself' nie, maar bestaan slegs as relasies (betrekkings, verhoudings) van betrokke steunpunte. Byvoorbeeld: ‚Jan is groter as Piet' ; Jan en Piet is hier die steunpunte van die relasie ‚groter-as' of: ‚X is oorsaak van Y'; X en Y is hier die steunpunte van die betrokke ‚kousale' relasie. So vereis ook die ooreenstemmingsrelasies (van sowel identiteit as analogie) hul betrokke steunpunte. Hierdie steunpunte kan homogeen (gelyksoortig) of heterogeen (ongelyksoortig) wees. *Identiteit* is 'n ooreenstemmingsrelasie met homogene steunpunte. Dit kan 'n volkome ooreenstemming van iets met homself wees (byvoorbeeld ‚X = X') of 'n parsiële ooreenstemming (byvoorbeeld, Totius is 'n digter'; ‚parsieel', omdat Totius as mens meer is as net digter). *Analogie* is 'n ooreenstemmingsrelasie met heterogene steunpunte (byvoorbeeld, die ooreenstemming van 'n ‚sprekende' portret van meneer X met meneer X self; die steunpunte is ongelyksoortig, want die portret - kleurvlekke op karton - kan byvoorbeeld nie ken, spreek en handel nie; van 'n gehele of selfs parsiële identiteit is hier geen sprake nie. So ook is *in casu* die ooreenstemming van God en van die mens as beeld van God 'n analogie, omdat God en mens - omdat hy geheel kreatuurlik is - radikaal onderskeie is.

[2a.] Van die hierbo verduidelikte analogie, wat ons 'n *‚egte* analogie' noem, moet ons wat ek 'n *‚onegte* analogie' noem, onderskei. Want in die diskussie omtrent die mens as beeld van God, speel die onegte analogie ook 'n rol. Die onegte analogie wil ek illustratief as volg verduidelik. God ‚is' (het 'n *‚syn');* die mens ‚is' (het 'n *‚syn').* As ons nou dit wat beide (skynbaar) gemeenskaplik het, naamlik *‚syn',* abstraheer van die ‚syn van God' en van die ‚syn van die mens', en dit saamvat in die logiese, algemene begrip *‚syn',* dan ressorteer die *‚syn'* van God en die ‚syn' van die mens logies onder hierdie algemene begrip *‚syn'.* Nou kan ek vervolgens die aandag daarop vestig dat die ‚syn' van God en die syn van die mens radikaal onderskeie is, omdat God God en die mens mens (louter kreatuurlik) is. Hierdie onderskeid tussen albei word [#88] dan ook ‚analogie' genoem; en dit is myns insiens 'n ‚onegte analogie'. Met die ‚egte analogie' gaan ons uit van die heterogene (ongelyksoortige), maar vind ons 'n ooreenstemming tussen die heterogene (ongelyksoortige). Maar omgekeerd gaan ons met die ‚onegte analogie' uit van ‚ooreenstemming' (die homogene, die gelyksoortige, die wesensgelyke, die logies kontinu saamgevatte en dus die identieke) en stel ons daarbinne (of daaronder) die heterogene (ongelyksoortige).

Dat ons ons met die onegte analogie in antinomieë verstrik, is duidelik. In die mate wat ons die heterogene onderstreep, kom die identieke in die gedrang; en in die mate wat ons die identieke onderstreep, relativeer ons die heterogene. Bowendien is die begrip ‚syn' (waaronder die ‚syn' van God en die ‚syn' van die mens sou ressorteer) nominalisties, omdat God (oftewel die ‚syn' van God) en die mens (die ‚syn' van die mens) radikaal onderskeie is en in die werklikheid (realiter) tesame nie daardie eenheid vorm wat die logiese eenheid van die begrip ‚syn' vereis nie. Ten slotte hang die aanvaarding van hierdie ‚onegte analogie' saam met die myns insiens foutiewe veronderstelling dat Ontologie die omvattende wetenskap is waaronder Teologie en Wysbegeerte sou ressorteer. Omdat Skepper en skepping *(in casu* God en kosmos) radikaal onderskeie is (hoe hulle ook al verbind mag wees), en omdat die *syn* van God 'n syn van *God* en die *syn* van die kosmos 'n syn van die *kosmos* is, behoort ons een Teologie en Wysbegeerte respektiewelik te onderskei, en dan daarna (met ander woorde, daaraan gesubordineer) tussen 'n Teologiese Ontologie en Wysgerige Ontologie te onderskei, waarvolgens Ontologie in die een geval 'n Teologiese en in die ander geval 'n Wysgerige dissipline is.

[2b] Die stryd omtrent die thomistiese oftewel skolastiese begrip van *analogia entis* (veral in sy twee vorme van *analogia attributionis* en *analogia proportionis*, en in bepaalde opsigte ook in sy derde vorm van *analogia proportionalitatis)* – 'n stryd wat met die hele diskussie omtrent die mens as beeld van God vervleg is is ons insiens in die grond van die saak 'n stryd aangaande die *‚onegte analogie').* Aan die een kant word met die leer van *analogia entis 'n* gemeenskaplike element, 'n soort wesensgelykheid en kontinuïteit tussen Skepper en skepping *(in casu* tussen God en mens), tussen

die syn van God en die syn van die skepping *(in casu* van die mens) gehandhaaf, asook ’n deelhê (’n partisipeer[8]) van die kreatuurlike syn (waaronder die menslike syn) aan die syn van God, (byvoorbeeld ’n deelhê (partisipeer) van die goedheid van die skepping [#89] (waaronder die goedheid van die mens) aan die goedheid van God. Aan die ander kant word met die leer van *analogia entis* gehandhaaf dat daar ’n radikale onderskeid bestaan tussen die algenoegsame syn van God en die onselfgenoegsame, kreatuurlike syn van die skepping (en dus ook van die mens). Ons kan dit ook anders stel. Die leer van *analogia entis* wil die volgende twee stellings : “Daar bestaan ’n (parsiële) identiteit tussen God en mens,” en: “God en mens is radikaal onderskeie” verenig. Met ander woorde, dit wil ’n sintese vind tussen ‚identiteit’ en ‚egte analogie’. Dat daardeur hierdie onegte analogie innerlik dialekties en antinomies is, lê voor die hand; bowendien is die *ens* (‚syn’) van die *analogia entis* (vergelyk hierbo) uit die aard van die saak ’n nominalistiese begrip. Opvallend is dat Protestantse (waaronder juis ook Calvinistiese) kritiek op die leer van die *analogia entis* en uiteensettings van beskouings wat in die plek van die *analogia entis* gestel word, so dikwels ’n indruk van onheldere worsteling bied, omdat geen skerp en duidelike onderskeid tussen *egte* en *onegte* analogie getref word nie.[9]

3. *Die Diskussie oor die Mens as Beeld van God*[10]

Dit is nie doenlik om my in hierdie artikel saaklik met hierdie teologiese en wysgerig-teologiesele[11] diskussie in te meng, of om in besonderhede daarop in te gaan nie. Maar dit is tog nodig om, met die oog op ons onderhawige onderwerp, die probleme rondom ‚die mens as beeld van God’ te belig - al geskied dit enigsins skematies - en om enkele problematologiese en metodologiese punte van kritiek te opper.

a. Oorsig

Die Woord van God openbaar dat die mens na die beeld en gelykenis van God geskape is, maar ook dat die mens in sonde geval het. Vandaar die vraag of (en vir hoever) die homo peccator (die in sonde gevalle mens) nog beelddraer [#90] van God is. Sommige handhaaf dat die mens deur sy sondeval die beeld van God verloor het, dit wil sê, dat sy beeldskap van God vernietig is. Ander handhaaf dat die menslike beeld van God deur die sonde wel grotendeels (of selfs onherkenbaar) vermink, geskend, vervorm, verword, verbreek en selfs ’n *horrenda deformitas* (Calvyn) is, maar dat van die beeld tog nog reste (oorblyfsels, spore, reliquiae, vestigia, vonkies, ensovoorts) oorgebly het.

Met hierdie problematiek word daar ’n onderskeid gemaak tussen die mens as beeld van God in *enger* en in *ruimer* sin. Onder die beeld van God in *ruimer* sin word die oorspronklike beeld verstaan, wat (of vir sover as) die mens dit ondanks die sondeval behou het. Die beeld van God in *enger sin* is dan die beeld wat (of vir sover as) die mens as sondaar dit verloor het.[12] Sommige teoloë aanvaar slegs die beeldskap van God in enger sin, terwyl ander dit in sowel enger as ruimer sin erken.

’n Groot meningsverskil heers onder teoloë in sake die nadere bepaling van die (‚inhoud’ van die) mens as beeld van God in *ruimer* sin. Wat betref die nadere bepaling van die mens as beeld van God in *enger* sin, heers daar ook ’n taamlike mate van verskil. Hieronder volg ’n opsomming van die nadere bepalings maar sonder om aan te dui watter daarvan deur watter teoloë aanvaar word. (Hierby moet gevoeg word dat sommige die beeldskap van God op die hele mens betrek, maar dat ander daarvan die liggaam uitsluit en net die ‚hoëre’ of ‚geestelike’ van die mens as beeld van God beskou.)

As kenmerke van die beeld in *enger* sin word onder andere genoem: ware kennis, geregtigheid en heiligheid; *conformitas Deo; integritas, perfectio, rectitudo;* waaragtigheid; ware en heilige liefde;

die vervulling van die amp van waaragtige diens en ’n lewende verkeer met die Verbondsgod; ware representasie van God; volmaakte roepingsvervullende antwoordgewing op Gods roep; heilige gemeenskapsrelasie; afbeelding of weerspieëling van God; navolging van God; navolging van Christus; gelykvormigheid aan Christus; volheid van ’n nuwe lewe in Christus en van ’n nuwe verhouding tot God.

As kenmerke van die beeld in *ruimer* sin word onder andere genoem: gerigtheid op God*; fellowship with God;* persoon-wees, persoonlikheid of *Personalität* van die mens; die ek; selfstandigheid; *Fähigkeit zur Selbstbesinnung; selfconsciousness, Fähigkeit zum Selbstbewusstsein,* of net : bewussyn; gees, *spirituality, geistige Uebermacht;* herinnering; verstand, rede, *rationality,* denkvermoë, *Fähigkeit des Denkens, Urteilens und Schliessens* ; wil, vermoë om te besluit; sedelikheid, *capacity for moral life and social affections, moralische Grundlage; Würdigkeit;* gewete; vryheid, *selfdetermining freedom, Vernunftfreier Wahl im moralischen Sinne, freier Gebrauch der moralischen Anlage*, wilsvryheid; en liefde.

[#91]

Die onderskeid tussen die beeld van God in *enger* en *ruimer* sin word deur verskillende teoloë op verskillende wyses ‚verklaar’. So word onder andere die onderskeid van die beeld *(a)* in *enger* en *(b)* in *ruimer* sin respektiewelik verduidelik, onder andere met die onderskeid van *a)* accidens en *b)* substansie; *a)* synswyse en *b)* syn; van *a)* kwaliteit en *b)* syn; van *a)* natuur en *b)* wese; van *a)* eksistensie en *b)* essensie; van *a)* bonatuur en *b)* natuur; van *a)* aktueel en *b)* onties; van *a)* materieel en *b)* formeel; van *a)* spesiaal en *b)* algemeen; en van *a)* sedelik en *b)* onties. Verder word (met onderlinge meningsverskille) dikwels *a* as die aantasbare, vervreembare, veranderlike, krenkbare, verloorbare of vernietigbare en *b* as die onaantasbare, onvervreembare, onveranderlike, onkrenkbare, standhoudende of onvernietigbare, ensovoorts, beskryf.

Hierdie onderskeiding van die menslike beeldskap van God in enger en ruimer sin word met die diskussie omtrent die mens as beeld van God deurkruis deur die onderskeiding tussen *beeld* (O.T.: *tselem;* N.T.: *eikon;* Lat.: *imago) van God* en *gelykenis* (O.T.: *demuth;* N.T.: *homoioosis;* Lat.: *similitudo) met God.* Sommige teoloë beskou ‚beeld’ en ‚gelykenis’ as verwisselbare terme met dieselfde betekenis; ander meen dat ‚gelykenis’ meer inhou as ‚beeld’, byvoorbeeld dat ‚gelykenis’ ’n aanvulling, verstewiging of intensivering van ‚beeld’ is; en nog ander stel ‚beeld’ met betrekking tot die beeld van God in *ruimer* sin en ‚gelykenis’ met betrekking tot die beeld van God in *enger* sin.

b. Problematologiese en metodologiese besinning

[a] Van al die motiewe vir die erkenning van ’n ruimer (naas ’n enger) beeld noem ons net die volgende. Aan die een kant: die mens het, ondanks die sonde, in sy uniekheid en in die uniekheid van sy aanleg, aktes, handelinge en bestemming mens gebly en nie ’n dier of ’n demon (gevalle engel, duiwel) geword nie; hiervan getuig juis ook die uitnemende gawes wat ons selfs by heidene, soos Plato en Aristoteles byvoorbeeld, nog aantref. Aan die ander kant: humanisties georiënteerde oorwegings wat die eiemagtigheid, selfstandigheid, outonomie en outarkie van die mens, nieteenstaande sy sondeval, wil beveilig. (Laasgenoemde motiewe is ons insiens in stryd met die lig van Gods Woord in sake die onderskeid tussen en verhouding van God en mens, asook met ’n wysgerige ondersoek van die mens ‚in U lig’ onderneem).

(b) Die volgende opmerkings stel ek sonder begronding omdat begronding hier en veral met hierdie oriëntering nie doenlik is nie.

i. Wysgerig georiënteerde en teoreties oorbelaste modelle (byvoorbeeld van substansie-accidens; essensie-eksistensie; wese-natuur; onties-aktueel, ensovoorts) wat gebruik word om die onderskeid van die ruimer en enger beeld van God te verklaar, verduister of vervals meesal die problematiek aangaande die mens as beeld van God.

[#92]

ii. Dit geld ook waar die beeldskap van God verbind word met die wysgerig georiënteerde model van die mens as ’n (verselfstandigde) mikrotheos.

iii. Ook word die problematiek aangaande die mens as beeld van God vertroebel deur foutiewe veronderstellings, soos byvoorbeeld die dat die mens uit twee substansies, te wete siel en liggaam, sou bestaan, en die dat die beeld van God nie op die hele mens - dit wil sê, nie op die liggaam van die mens - betrekking sou hê nie.

iv. Ook bied die onderskeiding van ’n noëtiese en ’n ontiese beskouing van die mens as beeld van God bedenklike moeilikhede.

v. Dieselfde geld vir die onderskeiding dat die ruimer beeld onveranderlik, ensovoorts, sou wees en die enger beeld veranderlik, ensovoorts. (Ons behoort eerder met die hele mens as beeld van God’ in sy vastheid en sy dinamiek te reken.)

[c] Veral die onderskeiding van die mens as beeld van God in ruimer en as beeld van God in enger sin skep vir my probleme, te meer omdat die metodologiese aanpak wat aanleiding tot die onderskeiding gee, myns insiens nie reg is nie. In die meeste gevalle begin die ondersoek van die mens as beeld van God met die *homo peccator* (die mens in sy gevalle staat), met ander Woorde, volgens wat Calvyn “die orde van sondeval en verlossing” noem, om dan daar “oftewel van daaruit tot die mens as beeld van God volgens wat Calvyn „die orde van die skepping” noem, te kom. Of anders geformuleer: Vanuit ‚die sondige mens’ word teruggegryp na ‚die oorspronklike mens voor die sondeval. Kenmerkend vir hierdie metode is die vraag: “ Wat van die oorspronklike beeld van God het by die in sonde gevalle mens *oorgebly, bewaar* en *behoue gebly*?” Hiermee is die myns insiens valse ‚res’-probleem geskep, naamlik die probleem van die oorblyfsels, spore, vonkies, vestigia, reliquiae, ensovoorts. Hiermee is tegelyk die myns insiens valse probleem van ’n dubbele beeld, naamlik die van vóór en die van na die sondeval, geskep (waarby dan dikwels nog ’n derde probleem gestel word, naamlik die menslike beeld van God soos dit in Christus herstel is). Die bedenklike van die foutiewe metodologiese aanpak wat aanleiding gee tot die onderskeiding van ’n enger en ’n ruimer beeld ‚asook tot die valse probleemstellings van die ‚res’-probleem en van die ‚dubbele beeld’- probleem, illustreer ons met ’n ander Voorbeeld. Kan (of mag) ons met ’n abnormale mens (byvoorbeeld ’n idioot, ’n kranksinnige, ’n liggaamlike sieke) begin om van hieruit vas te stel wat ’n normale mens is; of behoort ons by die normale mens te begin en vervolgens die abnormale as afwyking van die normale mens te verstaan? Met ander Woorde, ons ondersoek van die mens as beeld van God behoort nie te begin met die mens volgens die orde van sondeval en verlossing nie - dit wil sê, nie met die *homo Mercator* nie - maar met die mens volgens ‚die orde van die skepping’ (ons insiens nie die ‚oorspronklike mens [#93] vóór die sondeval’ nie, maar die mens ‚afgesien van die invloed van die sonde op hom’) waarna (dit wil sê, na watter ondersoek) ons behoort te vra wat die invloed van die sonde op hom was. So kry ons dan eers die mens (as beeld van God) volgens ‚die orde van die skepping’ en daarna die, verwording’ van hierdie mens (as beeld van God), en sien ons laasgenoemde as ‚verwording’ van eersgenoemde. Dit is een en dieselfde beeld van God wat deur die sonde aangetas is. “Hier is geen ‚res’-probleem nie en het die vraag ‚wat het oorgebly? geen sin nie. Ook verval met hierdie, na my mening, juiste metode die probleemstelling van ’n ‚dubbele’ beeld. Calvyn mag die verworde beeld van God ’n *horende, deformitas* noem, maar dit is ’n *deformitas* van een en dieselfde beeld.

Die onderskeiding van die kosmos (waaronder die hele mens) volgens ‚die orde van die skepping’ en volgens ‚die orde van sondeval en verlossing’[13)] beteken nie ’n invoering van ’n dualiteit of dualisme (byvoorbeeld na analogie van die Rooms-Katolieke leer van twee terreine, te wete dié van natuur en dié van genade) nie, want beide ‚ordes’ het betrekking op die hele kosmos (waaronder die hele mens). ’n Ander kritiese vraag is hoe die mens volgens ‚die orde van die skepping’ geken kan word, waar ons in ons bedeling juis met die *homo peccator* te doen het. Sonder die lig van Gods Woord op die mens is dit nie moontlik nie. Maar met hierdie lig kan ons selektief relevant[14)] die mens ondersoek met ’n afsien van die invloed van sonde en kwaad op hom. Dit is by *benadering* moontlik omdat mens, liefde, kenne, ensovoorts (ondanks die invloed van die sonde) méns, liefde, kenne gebly

het en nie iets *toto coelo* anders geword het nie. As dit nie kan of mag nie en ons slegs aangewys is op die hierbo gewraakte valse probleemstelling, dan weet ek ook nie hoe ons met die beoefening van ons Wysgerige Antropologie die juiste gebruik kan maak van die waarheid dat die mens beeld van God is nie, waarby dan meteen die grondslae van ’n waarlik Christelike Wysgerige Antropologie ondergrawe word.

[#94]

Met die aanvaarding van die onderskeiding tussen die mens as beeld van God volgens ‚die orde van die skepping’ en volgens ‚die orde van sondeval en verlossing’ verval vir my die bedenklike onderskeiding tussen die mens as beeld van God ‚in ruimer sin’ en ‚in enger sin’, die ‚res’-probleem en die probleem van ’n dubbele beeld.

[d] Die hierbo gesketste teologiese en wysgerig-teologiese diskussie is egter nog meer ingewikkeld en verwarrend, omdat ander probleme met die van die behandelde beeldskap verbind word en omdat daar tussen die onderskeie probleme nie altyd skerp onderskei word nie.

Met i. die probleem van die mens as beeld in ruimer sin (en die hiermee gegewe ‚res’-probleem) en

ii. die probleem van die beeld in enger sin (te wete die oorspronklike beeld) word verbind :

iii. die probleem van die herstelde beeld. (Ek kan nie op besonderhede ingaan nie, maar wys net daarop dat die oorspronklike mens kon sondig en nie sondig nie, terwyl die mens met die herstelde beeld nie kan sondig nie);

iv. die probleem van Jesus Christus as beeld van God;

v. die mens as herstelde beeld van God Christologies omskrywe as navolging van en gelykvormigheid aan Jesus Christus.

[e] Ten slotte moet op ander vraagstukke gewys word, wat met bostaande verbind word en wat die hele problematiek nog meer ingewikkeld maak en - met die oog op die betrokke meningsverskille - nog meer verwarrend. Ook hierop kan ek nie in besonderhede ingaan nie.

i. In die diskussie word meestal nie skerp onderskei tussen egte analogie en onegte analogie (in dié geval *analogia entis)* nie.

ii. Met die diskussie word verbind die vraagstukke in sake die ‚algemene goedheid’ of. ‚algemene genade’ en die ‚besondere goedheid’ en ‚besondere genade’ van God, waaroor daar baie meningsverskil bestaan.

iii. Soms word daar glad nie onderskei tussen die ‚natuur’-openbaring van God en die mens as *beeld* van God nie; of anders word daar nie reg onderskei nie. As wysgeer het ek (as agtergrond tot die betrokke wysgerige vraagstukke) die waarhede aangaande ‚natuur’- of skeppingsopenbaring (asook die aangaande die immanensie, alomteenwoordigheid en presensie) van God nodig; maar wat die onderhawige probleem betref, die volgende: As die son byvoorbeeld nie werklik die heerlikheid, majesteit en krag van God (Vergelyk die Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel ll.) geopenbaar het nie, dan sou die heidense aanbidding van die son wat oor byna alle vastelande versprei is, nie moontlik gewees het nie. In hierdie geval word die kreatuurlike son (’n stoflike hemelliggaam) egter met die natuuropenbaring van God vereenselwig (die son as‘t ware vergoddelik). [#95] Die Woord van God leer ons egter om skerp tussen hierdie twee te onderskei en verbied die aanbidding van enigiets kreatuurliks. Die heerlikste en mees grootse - soos ek dit graag sal wil noem - ‚natuuropenbaring’ van God vind ons in die mens, die kroon van God se skepping. As voorbeeld noem ek net die menslike *denke.*[15)] As u die merkwaardige beheersing van die mens oor sy denke (oor sy vorming van begrippe, van oordele en sy afleiding van oordele) indringend ondersoek, dan is met die menslike denkheerskappy ’n wonderbaarlike ‚natuuropenbaring’ van God gegee. As ons egter nie in die lig van Gods Woord tussen die kreatuurlike denke van die mens (nietigheid in vergelyking met die grootheid en grootsheid van Gód) en die ‚natuuropenbaring’ van God, wat met die menslike denke gegee is, onderskei nie, dan sou ons die twee dinge met mekaar kon vereenselwig en byvoorbeeld rasionalisties

aan die menslike denke ’n eiemagtige outonomie kon toeken, of met Kloos kon sing: “Ik ben een god in het diepst’ van mijn gedachten!” (Ons verval in dieselfde fout as ons volgens die onegte analogie - byvoorbeeld die *analogia entis* - ’n kontinuïteit tussen God en mens poneer of die menslike denke opvat as ’n deelname (partisipasie) aan die denke self van Gód).

Die ‚natuuropenbaring’ van God wat met (of in) die mens gegee is, is egter iets anders as die menslike beeldskap van God. Want eerstens is die ‚natuuropenbaring’ van God (net soos Sy Woordopenbaring) ’n openbaring van Gód self aangaande Hómself (al geskied dit op kreatuurlike, dit wil sê, vir die mens verstaanbare, wyse). Die menslike beeld van God, daarenteen, is iets van die mens as mens. In die tweede plek, tussen God en Sy openbaring aangaande Homself wat met (of in) die ‚natuur’ (skepping of kosmos, waaronder die mens) gegee is, bestaan in ’n bepaalde sin ’n identiteit oftewel kontinuïteit en dit is geen analogie nie, ook al is ons kennis van Gods openbaring aangaande Homself antropomorf. Daarenteen bestaan daar geen identiteit of kontinuïteit tussen God en die mens as beeld van God nie, maar slegs ’n egte analogie, dit wil se, ’n ooreenkomsrelasie tussen radikaal onderskeie (heterogene) steunpunte. Dit is dan ook verkeerd om die ‚natuuropenbaring’ van God wat met (of in) die mens gegee is, met die mens as beeld van God te vereenselwig.

[f] Die teologiese en wysgerig-teologiese diskussie aangaande ‚die mens as beeld van God’ blyk ingewikkeld en verward te wees. Maar dit is juis (ook vandag by die hernieude en intensiewe belangstelling in die mens as beeld van God) ’n blyk van die belangrikheid en aktualiteit van die probleem. Hierdie toedrag van sake hoef die wysgeer wat met sy antropologiese ondersoek uitgaan van die mens as beeld van God, derhalwe nie te verontrus nie. Dit lê voor die hand dat hy, volgens sy voorwetenskaplike lewens- en wêreldbeskouing (waaronder religieuse oortuigings), volgens sy wysgerige insigte en volgens sy (met dit alles gegewe) [#96] neiging (‚Hang’) tot die Teologie, hom by daardie teologiese rigting aansluit, wat die meeste met sy ondersoek ooreenkom - ook al mag daar tussen die betrokke teologiese rigting en die eie wysgerige insigte baie meningsverskille bestaan, wat hom verplig om, veral ook met die betrokke teoloë, om die betrokke waarheid te worstel.

B. DIE MENS AS BEELD V AN GOD EN DIE WYSGERIGE ANTROPOLOGIE

1. *Probleemstelling*

[a] Die wysgeer vra: wie en wat is die mens en wat is sy plek en sy ro1 in die kosmos? Behoort ons met hierdie vraag die verhouding van God en mens in ag te neem? Is die mens ’n werklikheid en ’n entiteit op homself, wat as sodanig van God afgesluit is, en kan ons sy fundamentele aard en handelinge as dié van ’n mens verstaan sonder sy betrekking tot God? Behoort sy verhouding tot God, wesentlik: tot sy fundamentele aard en handele kan die mens daar sonder nog wáár-lik en wérk-lik mens wees? Behoort die wysgeer sy wysgerige ondersoek van die mens nie te onderneem in die lig (of veronderstelling) van al die verhoudings van die mens tot God - en dit omvat veel meer as net die beeldre1asie - nie, ook al hoort die bestudering van hierdie verhoudings as sodanig meer spesifiek tot die taak van die Teologie, iets wat op sy beurt weer ’n wisselwerkingsgesprek tussen wysgeer en teoloog vereis ?

Die Heilige Skrif is geen wetenskaplike werk nie en bied ook geen Antropologie nie. Tog openbaar dit op voorwetenskaplike wyse met betrekking tot verhouding van God en mens (volgens die orde van die skepping) onder andere , die volgende. Alle dinge (ook die mens) is uit, deur en tot God en behoort geheel en al aan God. *Strictu sensu* is die mens God se mens. Hy is (tesame met die hele skepping) deur God geskape en word deur Hom in stand gehou en bestier. Hy is, in alles wat hy is en doen, aan Sy wetsorde onderworpe. God het die mens in sy kreatuurlike uniekheid op ’n besondere wyse met gawes begiftig, hom toerekenbaar en verantwoordelik tot ’n besondere doel bestem en hom

sodoende ’n besondere roeping geskenk.

Hieruit volg in fundamentele sin dat die mens mens is, slegs kragtens betrokkenheid op God; dat vir sy bestaan en handele sy verhouding tot God , wesentlik’ (of as u wil: konstitutief) is; dat die mens (ook wysgerig gesien) los van God verstaan mag word nie. Wie die verhouding van die mens tot God prinsipieel buite rekening laat, sy verhouding tot God van hom abstraheer, mens eksklusief kosmies (oftewel onties) wil verstaan en hom in die sin verstandig (oftewel eiemagtig, outonoom, outark en geheel en al op homself staande stel), [#97] vorm hy nie ’n (byvoorbeeld humanisties, rasionalisties, eksistensialisties, psigologisties, naturalisties, of ewolusionisties, ensovoorts) gereduseerde beeld van die mens, waardeur hy in fundamentele en ‘wesentlike' sin die mens as méns uit sig verloor en ’n mensbeskouing vorm wat per slot van rekening absurd (sinloos, *de trop*, ’n ‘gat in die wêreld') is nie? Doen hy in die grond van die saak nie net soos daardie wetenskaplike wat ’n voëlnessie wil verstaan en verklaar, maar wat in prinsipiële en fundamentele sin die verhouding van die nessie tot die voël (wat dit gemaak het en vir ’n bepaalde doel gemaak het) buite rekening laat nie?

‘Die mens in sy betrokkenheid op God' behoort ons insiens in die Wysgerige Antropologie metodologies as ’n konstitutiewe grensidee te funksioneer en in die regulatiewe lig hiervan behoort die wysgerige antropoloog sy ondersoek van die mens en van sy plek en rol in die kosmos te onderneem. Maar dan moet ons op ons hoede wees vir die gevaar om in relasionalisme te verval (en dit geld ook vir die insig in die mens as die beeld van God) deur die mens geheel en al in sy relasie tot God (‘funksionalisties') te laat opgaan en sy kreatuurlike bestand en bestaan aldus relasionalisties te vervlugtig ('n gevaar waaraan ons insiens Barth byvoorbeeld nie heeltemal ontkom nie). Want die mens is iets; hy het ’n (indien ook kreatuurlike) eie bestand en staan met sy bestand in relasie tot God.

Teen hierdie algemene agtergrond van ál die verhoudings van die mens tot God, moet ons sy beeldskap Gods ondersoek.

[b] Die mens as beeld van God bied ’n ooreenstemmingsrelasie en wel ’n egte analogie met God. Is hierdie relasie die fundamentele en mees omvattende? Wie dit meen, loop gevaar om in ’n bepaalde sin die mens ten opsigte van God te verselfstandig, omdat hy, volgens die aard van die egte analogie, uitgaan van heterogene steunpunte, van twee onderskeie eiestandighede (met ’n ooreenstemmingsrelasie). Dié gevaar bly bestaan - ook al erken hy dat God algenoegsaam is en dat uit, deur en tot Hom alle dinge (ook die mens) is, dat God die absolute transkosmiese Eenheidsgrond[16)] van alle kosmiese eenheid en differensiasie (waaronder die mens) is en die mens geheel en al kreatuurlik onselfgenoegsaam. Die relasie wat met die mens as beeld van God' gegee is, is nie die mees omvattende en fundamentele nie. Slegs teen die agtergrond en in die lig van al die hierbo genoemde en ander fundamentele en meer omvattende verhoudings van God tot die mens mag ons die besondere relasie, naamlik dié van die mens as beeld van God, ondersoek. Alleen só voorkom ons die genoemde gevaar van ’n bepaalde verselfstandiging van die mens, los van God.

[c] Maar waarom die besondere klem op die relasie gegee met die mens as beeld [#98] van God? Omdat volgens die Woord van God slegs die mens (en nie stof, plant en dier en ook nie die engele - die dienende geeste - nie) beelddraer van God is, en omdat hierdie uniekheid, eksklusiwiteit en unisiteit van die mens (in sy fundamentele aard en handele) vir ons wysgerige ondersoek van die mens van buitengewone betekenis is. Die erkenning en eerbiediging van hierdie unieke eksklusiwiteit van die mens as beeld van God lê op die Antropologie - en dan veral op die wysgerige Antropologie - ’n besonder gewigtige verpligting en bied aan ons antropologiese ondersoek ’n besondere sinsverdieping.

[d] As ons let op al die kenmerke wat in die teologiese en wysgerig-teologiese diskussie aan die beeld van God in ruimer sin toegeken word (maar ook op wat hieronder as fasette van die beeld van God aangedui word), ontstaan die vraag of ons die menslike beeld van God slegs in sy ‘geestelike' aard (maar nie in die liggaam van die mens nie) of slegs in een of enkele van sy gawes, aktes, taak of amp moet soek. Hierop behoort ons insiens die antwoord te lui dat die mens as hé1e mens beeld van God is - en dit sluit sy liggaam in - en dat sy beeldskap Gods sowel omvattend en fundamenteel betrekking

het, nie net op sy vaste aard nie, maar juis ook op sy dinamiese handelinge (en dus ook sy bestemming); die beeld van God is nie net staties' nie, maar ontwikkel en ontplooi ook histories.

2. *Metodologiese oriëntering*

[a] Ons verstaan die mens as beeld van God slegs in die sin van ’n egte analogie.

[b] Ons beperk ons onderhawige ondersoek na die betekenis van die mens as beeld van God vir die Wysgerige Antropologie (en per implikasie: vir die vakwetenskaplike Antropologieë) slegs tot wat Calvyn ‘die orde van die skepping' noem.[17)] En dan verstaan ons hieronder nie die ‘oorspronklike mens voor die sondeval' nie, maar die mens wat ons self is, wat ons rondom ons waarneem en wat ons uit die geskiedenis van die mens leer ken, maar dan tog hierdie mens ‘afgesien van (die invloed van) die sonde' en gesien ‘in U lig'. Ons het hier met die metode van selektiewe relevansie[18)] te doen, en die metode is hier by benadering toepaslik, omdat die mens ondanks die sondeval tog méns gebly het en geen dier of demon geword het nie, en nog kan ken, liefhê, wil, natuur beheers, kultuur vorm, ensovoorts. Dit beteken nie dat die skendende en verminkende invloed van die sonde op die mens as beeld van God ontken word nie (sou ons dit doen, dan hou ons net ’n abstrakte ‘beeldskap', ’n abstrakte mensbeskouing oor), maar ons let net nie daarop nie (plaas dit in hakies), terwyl ons in gedagte [#99] hou dat met ’n verdere ondersoek na die mens as beeld van God dit (volgens ‘die orde van sondeval en verlossing') in rekening gebring sal moet word. Vanselfsprekend het ons met die selektief-relevante ondersoek na die mens as beeld van God volgens ‘die orde van die skepping' nie die volle en totale (konkrete) mens ‘in hande' nie (al besien ons hiermee selektief relevant tog die hele - konkrete - mens volgens ‘die orde van die skepping'), maar mutatis mutandis geld dieselfde van byvoorbeeld ’n teologies-antropologiese sowel as van ’n sosiologiese, ’n psigologies-antropologiese of ’n ander vakwetenskaplike antropologiese ondersoek van die mens. Die volle en totale (konkrete) mens sou eers benader kon word in onderlinge samewerking van alle besondere (teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike) antropologiese ondersoek en dit volgens ‘die orde van die skepping' sowel as volgens ‘die orde van sondeval' én ‘die orde van verlossing', waaronder ook wat Gods Woord ons bied aangaande die ‘menslike beeld soos dit in Christus herstel is'.

[c] Die teologiese, wysgerige en die onderskeie vakwetenskaplike ondersoeke van die mens verskil. In elke geval word die mens volgens die betrokke selektief- relevant verskillende probleme ondersoek en word mensbeskouings gevorm wat wel verskil, maar mekaar tog komplementeer. Hierdeur word by é1k die mens as beeld van God in ’n ander verband (samehang, konteks, perspektief) gesien.[19)]. Die omskrywing van die mens as beeld van God hoef dus in elk van die gevalle nie identies te wees nie, al sal daar ook fundamentele ooreenstemming moet wees en al mag bowendien die onderskeie omskrywings mekaar nie weerspreek nie, maar moet hulle mekaar komplementeer. So sal die teoloog byvoorbeeld die mens as beeld van God primêr as beeld van GOD sien, terwyl die wysgeer die mens as beeld van God primêr as BEELD van God sal sien, en wel in sy kreatuurlike aard en bestemming as menslike werklikheid, asook in die hiermee gegewe verhouding van die mens tot méns (as kreatuurlike werklikheid) en in sy verhouding tot die héle kosmos (waaronder stof, plant, dier en mens).

[#100]

3. *Die mens as beeld van God*

[a] As Skrifgelowige lees ek (voorwetenskaplik) in die Woord van God wat aangaande die verhouding van God en mens gebied word. As wysgeer stel ek in casu belang in die egte analogieë tussen God en mens, wat implisiet daarmee saam gegee is. Maar ek is geen teoloog nie. Ek gaan derhalwe na die teoloog om van hom te verneem wat sy teologiese - en dus wetenskaplike - eksegese daarvan is. Doen ek dit nie en gee ek my eie eksegese, dan speel ek self teoloog wanneer ek van die betrokke analogieë wetenskaplik gebruik maak. Nou mag die teoloog veral belang stel in Skrifgedeeltes wat *expressis verbis* van die mens as ‘beeld van' en as ‘gelykenis met' Gód spreek; as wysgeer daarenteen het ek belang by álle sprekende analogieë van God en mens, en juis ook by

diesulkes wat nie *expressis verbis* ‘beeld' en ‘gelykenis' genoem word nie. Daaronder tref ons byvoorbeeld aan wat gewoonlik tegnies antropomorfismes' genoem word. Omdat die Woord van God egter besonder duidelik die radikale onderskeid tussen God en mens stel (maar meteen ’n openbaring van God in menslik verstaanbare taal bied) verstaan ons dat die sogenaamde ‘antropomorfismes' as egte analogieë opgevat behoort te word. Van al die analogieë noem ek hier net een (waarop ek later terugkom), naamlik dat die lewende God ‘onse Vader' genoem word. Maar God is Gód en wel onder andere die algenoegsame Skepper, Instandhouer, Bestierder, Wetgewer en Voleinder van die hé1e skepping (die mens ingeslote), terwyl die mens in sy kreatuurlikheid, onselfgenoegsaamheid, fundamentele afhanklikheid en wetsonderworpenheid radikaal van onderskeie is. Die Vaderskap van God is dan ook ‘wesentlik' verskillend van ons kreatuurlike, aardse vaderskap. Tog is daar ooreenkoms (en met vereiste gehoorsaamheid van die kind aan sy vader gegee).As *kind* van God is die mens beeld van sy Vader. So bied die Woord van God (*mutatis mutandis*) talle ander egte analogieë van God en mens.

[b] ‘Talle ander analogieë': God is absoluut vrymagtig en die mens tot (kreatuurlike) vryheid bestem; God is die absolute Heerser en die mens (kreatuurlike) heerser oor die kosmos; God skep in absolute sin en die mens skep (kreatuurlik) byvoorbeeld kuns; God ken op algenoegsame wyse en die mens op kreatuurlike wyse; God openbaar Hom (en Sy verhouding tot alle dinge) in Sy Woord en die mens openbaar wat hy ontwaar (en sy instelling tot die ontwaarde), in menslike taal; God is die Voorsienige en die mens voorsien op menslik-kreatuurlike wyse sorgend vir wat hom in die toekoms te doen staan; God stel en skenk die reg en die mens positiveer (kreatuurlik) die reg; God bestier alle dinge en die mens bestier (kreatuurlik) die gang van sake wat aan hom toevertrou is. So kan voorbeeld na voorbeeld van analogieë van God en [#101] mens gegee word; en wel van egte analogieë, omdat die radikale onderskeid van God en mens voorop staan.

As wysgeer staan ek voor die vraag of ek hier met ’n pluraliteit van analogieë te doen het en of - omdat die mens, gesien volgens ‘die orde van die skepping', 'n eenheid is - daar ’n fundamentele en omvattende analogiese eenheidsbeeld is, ten opsigte waarvan die ander analogieë dan ‘fasette' daarvan genoem mag word, omdat die mens in wat hy as héle mens is en in alles wat hy doen, beeld van God is. Met ander woorde: só verstaan dat die fundamentele en omvattende beeldskap Gods hom in elk van die onderskeie (onderling saamhangende) ‘fasette' uitdruk. In antwoord op hierdie vraag vind ek twee analogieë wat in hul onderlinge en innerlike verbondenheid tog maar één fundamentele en omvattende beeld vorm.

i. In hierdie verband is ons eerste vraag: Wie is (in fundamentele en omvattende sin) die mens as bééld van God? Daarop sou geantwoord kon word: die menslike persoon as beeld van God as Persoon. Maar dit sê nie genoeg nie, want ook ’n engel is byvoorbeeld persoon, maar word nie beeld van God genoem nie. Die analogie moet inniger en dieper wees. Die Woord van God praat van God as Vader en van die mens as kind. Sou (in fundamentele en omvattende sin) die menslike beeldskap Gods nie juis in sy kindskap Gods geleë wees nie? Die ‘kindskap Gods’ kom die mens alleen toe (en nie die engele nie) en is sóveel intiemer en dieper as die *analogia personalitatis*; die ‘kindskap Gods' kwalifiseer op ’n besondere wyse die persoonsanalogie, waardeur juis die menslike persoon in ’n unieke en eksklusiewe sin beeld van God is. Nou word wel respektiewelik in die Oue en/of Nuwe Testament meesal die vrome, die gelowige, die godvresende, die verloste, die geheiligde, die in genade aangenome en die in Gods verbond opgenome mense ‘kinders van God' genoem. Vir sover dit betrekking het op ‘die orde van sondeval en verlossing', het ons hier met die ‘mens as herstelde beeld van God' te doen. Maar mag ons ook volgens ‘*die orde van die skepping*' die mens as kind van God sien? En dit impliseer dat elke mens as méns kind van God is. (Omdat ek geen teoloog is nie, wáág ek hierdie stelling, waarop teoloë sal moet antwoord) Want die Heilige Skrif praat ook in die geval van die Ou-Testamentiese verbondsvolk van God se ‘kinders' en maak origens gewag van die ‘kinders in die verstrooiing' en die ‘kinders van die toorn'. Die mens is (volgens ‘die orde van skepping') as kind van God geskape en tot kindskap bestem; en is dan die sondaar - al is hy ook kind van die toorn - nie ook in die bedoelde sin kind van God nie? Om kind van God te wees is ’n eksklusiewe voorreg van die mens; dit kom die mens alleen toe en geen ander (hemelse of aardse)

skepsel nie. Dit stel die mens met sy besondere afkoms (geskape as beeld van en as gelykenis van God) in ’n unieke verhouding tot God - ook tot die liefde en toorn van God. Dit openbaar die unieke en fundamentele [#102] aard van die mens in omvattende sin en stel hom in ’n unieke plek en rol (en wel as koningskind) in die kosmos. Sy kindskap Gods het betrekking op die héle mens, en as omvattende beeld van God druk die kindskap sig uit in alles wat die mens is en doen, met ander woorde in ’n rykdom van fasette van die menslike beeld van God.[20)] Met die kindskap Gods word in ’n besondere, unieke en dieper sin die betrokkenheid van die mens op God gestel, waarsonder hy nie méns kan woes en tegelyk sy unieke status in die kosmos kan behou nie. (Op die *homo peccator* as die geskonde, vervormde, ontluisterde, verdorwe beeld van God gaan ons hier nie in nie; maar ons wys net daarop dat met hierdie ontaarding die mens - in vergelyking met die gevalle engele - sy unisiteit behou.)

ii. Maar wat doen die mens (in fundamentele en omvattende sin) as beeld van God? In sy verhouding tot die kosmos (stof, plant, dier en mens) heers die mens en skep hy kultuur. In sy verhouding tot die mens (as beelddraer van God) sorg hy in liefde. In sy verhouding tot God *dien* hy God in totalitêre liefde (met sy hele hart, met sy hele verstand, met sy hele siel en met al sy kragte). Met al hierdie handelinge antwoord hy op die moontlikhede (en op die verpligtende take wat met die moontlikhede hom gegee is) deur God hom geskenk. Met die take is sy bestemming gegee en deur aan sy bestemming te beantwoord, vervul hy sy van God gegewe roeping. Met dit alles aktualiseer hy sy vryheid[21)] wat op grond van sy moontlikheid van keuse toerekenbaar en op grond van sy onderworpenheid (gehoorsaamheid) aan behorenseise (waaronder norme) verantwoordelik is, en in die aktualisering waarvan hy aan God (wat hom tot hierdie vryheid roep oftewel bestem) verantwoording verskuldig is. Hierdie menslike vryheid (as roepingsvervulling en bestemmingsverwesenliking) is beeld van die vrymag van God. Ook hierin kom in fundamentele en omvattende sin die uniekheid, eksklusiwiteit en unisiteit van die hé1e mens tot openbaring en druk die menslike vryheidsbeeld van die vrymag van God sig in al die onderskeie fasette uit (byvoorbeeld van vryheid as diens van God, as self- en naasteliefde en as kosmosbeheersende en kultuurskeppende vryhede van byvoorbeeld vorming van kennis, taal en kuns; van estetiese en etiese vryheid; vryhede van gesins- en staatsvorming, van vorming van geskiedenis asook van tegniek, ensovoorts).

iii. Sou die fundamentele en omvattende beeld van God volgens die orde [#103] van die skepping' nie hierdie vrye (dit wil sê roepingsvervullende)kindskap Gods wees nie? En dit sluit in dat die mens *mandator Dei* (plaasvervanger van God op aarde met ’n Goddelike opdrag) - koningskind - is.

(c) Is in hierdie sin ‘die mens as beeld van God' van fundamentele betekenis vir die Wysgerige Antropologie? (Op die betekenis van die fasette van die menslike beeldskap Gods kom ek later terug.) As wysgeer ondersoek ek die mens en sy plek en rol in die samehangende radikale verskeidenheid van die kosmiese totaliteit. Maak dit vir my wysgerige taak ’n fundamentele en prinsipiële verskil wanneer ek dit verrig in die lig van ‘die mens as beeld van God', of dit nie in hierdie lig doen nie? Tog wel. En in hierdie verskil 1ê die betekenis van ‘die mens as beeld van God' vir die Wysgerige Antropologie opgesluit. Ongelukkig kan ek dit hier net opsommenderwyse aantoon en nie in besonderhede adstrueer nie.

Met hierdie menslike beeldskap van God vind ons dat die verhouding van die mens tot God vir sy wese', sin en bestaan konstitutief is en gevolglik vir die verstaan van die mens as méns onmisbaar is. Die mens kan nie los van God bestaan en nóg mens wees nie. Ook kan hy buite God om nie as méns verstaan word nie. Dit hou vir die wysgerige ondersoek van die mens in dat hierdie idee van die mens as beeld van God regulatief is en dat alle wysgerige ondersoek van die mens in die lig van hierdie regulatiewe grensidee behoort te geskied. Dit impliseer verder dat elke poging om die mens sonder God te begryp, uiteindelik tot ’n absurde mensbeskouing moet lei, ten minste (illustratief gestel) net so absurd as om ’n voëlnessie te wil verstaan met prinsipiële negasie of uitskakeling van die voël waarby die nessie kousaal en teleïes (teleologies) betrokke is. Bowendien vorm die beeld-van-God-wees die diepste eenheidsgrond vir die mens (met al die samehangende verskeidenheid en in al die onderskeie verhoudings waarin hy staan - en wel as hele mens). Dit bied meteen die eenheidsbasis vir die Wysgerige Antropologie.

Omdat hierdie menslike beeld Gods prinsipieel onselfgenoegsaam en kreatuurlik is, behoed die erkenning daarvan ons vir ’n oorskatting van die mens. So behoed dit ons byvoorbeeld vir ’n humanistiese, teoretiese vergoddeliking van die mans, hetsy in die sin van ’n (parsiële) vereenselwiging van die mens met God (soos die partisipasieleer dit byvoorbeeld wil), hetsy in die sin van ’n verselfstandiging van die mens as ’n eiemagtige, outonome en outarke wese, los van of naas God. Dit geld dus byvoorbeeld ook vir die onderskeie vorme van humanisme, soos die rasionalisme, voluntarisme en (weens sy outoquaerie en selfbeslissende waag, sy ‘outodesisionisme') vir die eksistensialisme; maar verder ook vir byvoorbeeld liberalisme en nasionaal-sosialisme; ensovoorts.

Omdat ons hier met ’n beeld van God te doen het, voorkom die erkenning daarvan ’n onderskatting van die mens, deur hom byvoorbeeld naturalisties [#104] (waaronder materialisties, vitalisties of evolusionisties) tot louter ‘natuur' (oftewel louter materie, ’n louter biotiese wese of louter dier) te degradeer; en laat dit ons die mens in sy koningskap en verantwoordelike roepingsvervulling as *mandator Dei* sien.

Omdat hierdie beeldskap Gods die oopheid bied om die mens as héle mens (met sy eenheid en verskeidenheid, asook in die rykdom van al sy kosmiese verhoudings) te verstaan, bewaar hierdie menslike beeldskap Gods ons vir ’n gereduseerde (verengde, versmalde) mensbeskouing, soos byvoorbeeld dié wat die mens primêr as ’n redelik-sedelike wese of primêr as ’n gesitueerde eksistensie of selfs as ’n (hoër ontwikkelde) dier of primêr individualisties of sosialisties, ensovoorts, wil verstaan.

Daar is nog talle ander ‘-ismes' (dwaalweë) waarvoor die erkenning van die mens as beeld God ons behoed. Hiervan noem ek nog net die valse stryd tussen ’n deterministiese en ’n indeterministiese mensbeskouing: ‘vals', omdat dit van ’n valse probleemstelling uitgaan. Wie menslike (en dus kreatuurlike en onselfgenoegsame) vryheid sien as beeld van die vrymag van God, wie uitgaan van die positiewe moontlikhede (met hul verpligtende taakstelling) wat God aan die mens geskenk het (en die hiermee gewaarborgde toerekenbaarheid van die mens), wie uitgaan van die (deur God bepaalde) behorenseise (waaronder die normatiewe wetsorde) waaronder die mens As méns staan (en die hiermee gewaarborgde verantwoordelikheid van die mens), wie verder hierdie moontlikhede en behorenseise sien as voorwaardes vir menslike vryheid en menslike vryheid sien as roepingsvervullende (en bestemmingsverwesenlikende) antwoording op sy (deur God geskenkte) moontlikhede in gehoorsaamheid aan die (deur God bepaalde) behorenseise, verval nie in die valse probleemstelling waarin die stryd tussen determinisme en indeterminisme verstrik geraak het nie.[22)]

Van besonder betekenis is dat die aanvaarding van die menslike beeldskap Gods, gegee met vrye (roepingsvervullende) kindskap van God', die eksklusiewe uniekheid van die mens as méns op besonder wyse belig. Meer nog: dit laat ons die mens op besondere wyse sien in sy kreatuurlike, onselfgenoegsame en dienende betrokkenheid op God, sowel as in sy héérlike en koninklike betrokkenheid op die hele kosmos as kroon van Gods skepping.

Om in hierdie lig die mens wysgerig te bestudeer, beteken nie ’n verenging van blikveld nie, maar juis ’n verruimende oopmaak van jou oog vir die mens in al sy eenheid en in al sy verskeidenheid en in al sy verhoudings tot God, mens en wêreld (kosmos). Met hierdie benadering van die probleem ‘mens' en sy plek en rol in die kosmos het ek wysgerig niks aangaande die mens gevind waarvoor ek geen plek het nie, niks wat daarmee in stryd is of my in antinomieë laat beland nie en niks wat ek op kunsmatige en geforseerde wyse moes verstaan of [#105] verklaar nie. Bowendien het hierdie benadering my oog oop gemaak vir waarheidsmomente van bogenoemde en ander -ismistiese' mensbeskouings (wat ek ná hulle losgewikkel is uit hul vervalsende omraming, ten volle kon aanvaar). Tegelyk laat hierdie benadering van ons betrokke probleme ons die grense en beperktheid van ons wysgerige ondersoek insien en maak dit ons oog daarvoor oop dat ons in die grond van die saak hier met ’n diepe misterie te doen het.

Waar dit egter hier in die besonder op aankom, is dat wie met sy wysgerige (asook vakwetenskaplike) ondersoek van die mens geen rekening hou met die mens as beeld van God nie, fundamenteel en

prinsipieel die mens anders sien, fundamenteel en prinsipieel voor ander probleme te staan kom, fundamenteel en prinsipieel die mens wysgerig anders ondersoek en sodoende tot ander teorieë (ander Antropologieë) moet kom. Die aanvaarding van die mens as beeld van God al dan nie maak ’n verskil in ons wysgerige ondersoek van die mens. Om die mens as *beeld* van Gód te sien, gee aan die Wysgerige Antropologie ’n unieke sinsverdieping.

Intussen mag ons nie vergeet nie dat die uiteensetting wat hierbo gegee is, selektief-relevant volgens ‘die orde van die skepping' gegee is, en dat dit aanvulling verdien volgens ‘die orde van sondeval en verlossing', waarby al die probleme in ’n verdere en nuwe lig te staan kom.

C. DIE BETEKENIS VAN ‘DIE MENS AS BEELD VAN GOD' VIR DIE VAKWETENSKAPLIKE ANTROPOLOGIEË

1. *Inleiding*

Ons vind by die mens ’n samehangende verskeidenheid van verhoudings (byvoorbeeld tot God, mens en wêreld of kosmos) en 'van handelings' (waaronder aktes, funksies en take). In elk van hierdie opsigte en gevalle, respektiewelik, tree die mens as héle mens en sodoende as beeld van God op. Dit impliseer dat in die betrokke opsigte en gevalle die menslike beeldskap Gods telkens op ’n besondere wyse tot uitdrukking kom en dat die menslike beeldskap Gods gevolglik fasette vertoon wat met mekaar saamhang, maar tog ook van mekaar onderskeie is.

Die probleem van die fasette van die menslike beeld van God sou ons geheel en al binne die betrokke wysgerige problematiek kon aangepak het. Maar omdat die Vakwetenskaplike Antropologieë - in die geval van hul grondideë - met teologiese en - in die geval van hul grondbegrippe - met wysgerige vraagstukke te doen kry, mag dit van waarde wees om met genoemde fasette-probleem by onderskeie Vakwetenskaplike Antropologieë aan te sluit. Te meer omdat ’n betrokke faset van die menslike beeldskap Gods vir ’n betrokke [#106] Vakwetenskaplike Antropologie van fundamentele betekenis mag wees en ’n unieke lig mag bied, waarin die betrokke vakwetenskaplike sy ondersoek van die mens behoort aan te pak. Want as ek hierin reg het, behoort die betrokke faset van die menslike beeld van God vir die betrokke Vakwetenskaplike Antropologie van konstitutiewe en regulatiewe betekenis te wees.

Ons pak hierdie probleem aan deur dit (al is dit op beknopte wyse) te verbind met die betrokke vakwetenskaplike beskouinge van die mens wat ons respektiewelik aandui as byvoorbeeld ’n *homo oeconomicus*, ’n *homo faber*, ’n *homo laborans*; ’n *homo artifex*, ’n *homo linguale*, ’n *homo socius*, ’n *homo politicus*, ’n *homo juridicus*, ’n *homo historicus*, ’n *homo paedagogus*, ’n *homo medicus*, ’n *homo sciens*, ensovoorts. Die bedoeling mag egter nie misverstaan word nie. So is in die verlede byvoorbeeld van ’n *homo oeconomicus* ’n soort abstraksie ('n soort abstrakte mensidee) gevorm, ’n wese wat nie konkreet bestaan nie. Hier verstaan ons egter byvoorbeeld die *homo oeconomicus* as ’n konkreet werklike mens (sonder isolasie van sy volle mens-wees) en wel as ’n héle mens, maar dan selektief-relevant gesien met betrekking tot sy ekonomie-take en -handelinge. Of anders gestel, ons mag die betrokke faset van die menslike beeldskap Gods van die *homo oeconomicus* nie isoleer van die hele mens as beeld van God, wat hom juis in die betrokke faset uitdruk nie. Gevolglik mag hierdie betrokke faset ook nie geïsoleer word van die ander fasette van die menslike beeldskap Gods nie, al mag selektief-relevant die betrokke faset op die voorgrond van ondersoek gestel word. Dit geld *mutatis mutandis* vir al die ander (waaronder die hierbo genoemde) vakwetenskaplike ondersoeke van die mens met hul onderskeie vakwetenskaplike benaderings en take.

2. *Voorbeelde*

[a] Die *homo oeeonomieus.*[23)] Wat doen die ekonoom of kring van ekonome, met wie se handelinge die vakwetenskap Ekonomie te doen het? Hy produseer primêre en sekondêre goedere, distribueer en

verbruik hulle. Hy doen dit ten behoewe van ander samelewingskringe (en enkelinge) wat hierdie goedere nodig het om hul respektiewe take te kan behartig. Die ekonomie-handeling (nie ‘ekonomiese behandeling' nie, wat iets anders is) blyk dus ’n goedere-verskaffende voorsorg te wees (,van byvoorbeeld Bybels, psalm- en gesangboeke, doopvonte, nagmaalbekers, orrels, geboue, ensovoorts, vir die kerk; van doek, verf en pensele, ensovoorts, vir die kunsskilder; van papier, ink, boeke, liniale, weegskale, mikroskope, siklotrone, ensovoorts, vir die kring van navorsers; van kos, klere, ensovoorts, vir mense; ensovoorts). Hierdie goedere het, respektiewelik, [#107] die betrokke ander samelewingskringe en enkelinge as middele nodig om hul respektiewe take na behore te behartig. Met ander woorde, die ekonomiekring voorsien die ander samelewingskringe en enkelinge van die middele wat deur hulle benodig word. (Om te veel goedere - oftewel benodigde middele - te verskaf (voorsien) is verkeerd, want die ‘te veel' is onbruikbaar en verloor hul sin. Om te min te verskaf is nie goed nie, want dan kan die ander samelewingskringe en enkelinge hul betrokke take nie na behore behartig nie. Bowendien behoort die middele vir die betrokke verbruik - en gevolglik gebruik - geskik te wees. Van hierdie bepalings kan die ekonomiese wet - om met die minimum energie die vereiste resultaat te lewer - afgelei word). Uit bostaande blyk dat die hoofmotief van die ekonomiehandeling, nie wins is nie, maar goedere voorsienende voorsorgsdiens is. Sou dit (naamlik *menslike voorsienigheid*) nie die faset van die menslike beeldskap van God as die Voorsienige by die ekonoom wees nie? (Geld dit *mutatis mutandis* nie ook vir huishoudelike handelinge binne ’n betrokke samelewingskring - maar dan gekwalifiseer deur die respektiewe taak van die betrokke samelewingskring - soos byvoorbeeld gegee met gesinhuishouding, staatshuishouding, ensovoorts, nie?) Sou die vakwetenskap ‘Ekonomie' nie in fundamentele sin met hierdie faset van die menslike beeld van God rekening behoort te hou nie?

[b] Die *homo linguale*[24)]. Wat sou taalidionne (,taalverskynsels', soos benoeming en spreke, name, woorde en sinne, tonale - dit wil sê, uitdrukkings van byvoorbeeld emosies en wense in uitroepe en toonaard van benoeming en spreke - logeme en foneme, taalse heenwysing en uitdrukking, verder die individuele en sosiale aspekte van taal asook sy struktuur en geskiedenis ens.) tot eenheid saambind? Die mens kan swyg, maar ook spreek oftewel taal vorm en gebruik; en dan openbaar hy wat hy ontwaar[25)], asook sy konatiewe en keurende instelling tot die ontwaarde in hoorbare klanke (en byvoorbeeld ook in leesbare en ander waarneembare tekens). Sou hierdie linguale openbaring van die mens en die taalvormende en -gebruikende mens as openbaarder respektiewelik nie al die linguale idionne omvat en saambind en nie ’n faset wees van die menslike beeld van God se Woordopenbaring en van God as Openbaarder nie? [#108] Behoort die vakwetenskap ‘Taalkunde' nie van die menslike beeldskap Gods in fundamentele sin nie ?

[c] Die *homo historicus*.[26)] By sterre, byvoorbeeld, praat ons van wording, by plante en diere van (ontogenetiese en filogenetiese) ontwikkeling (of evolusie), maar slegs by die mens praat ons van geskiedenis. Kragtens die moontlikheid vir die menslike keuse (en die hiermee gegewe toerekenbaarheid) en met die menslike onderworpenheid aan behorenseise, waaronder norme (en die hiermee gegewe verantwoordelikheid) as voorwaardes van menslike vryheid[27)] word menslike geskiedenis gekenmerk as voortgang[28)] van die totstandbrenging van die telkens nuwe (,progressie') op grondslag van die telkens oue (tradisie), ’n voortgang van die onderling verbonde, telkens unieke, eenmalige, onherhaalbare en onvoorspelbare menslike handelinge. Waar elke historiese handeling ’n menslike antwoording is op die moontlikhede wat met en aan die mens geskenk is (om hulle taakvervullend te aktualiseer), is geskiedenis wesentlik teleïes (,teleologies') bepaal, en dit sluit (telkens binne die betrokke perke) toekomsbeplanning in. Die uitvoering van hierdie beplanning beteken ’n bestiering (nie ‘besturing' nie; dit is iets anders) van die betrokke gang van sake. Sou hierdie voortgangsbestiering en die *homo historicus* as bestierder (nie ‘bestuurder' nie, dit is iets anders) respektiewelik nie die faset van die menslike beeld van die bestiering van God en van God as Bestierder uitdruk nie? Behoort die vakwetenskap Geskiedenis' nie in fundamentele sin met hierdie faset van die menslike beeldskap Gods rekening te hou nie?

[d] Die *homo socius*. Daar bestaan ’n gemeenskap in die Goddelike Drie-eenheid tussen Vader, Seun en Heilige Gees en ook stig God ’n gemeenskap met die mens. Ook tussen mense (in primêre

samelewingskringe byvoorbeeld, soos huwelik, gesin, volk, staat en kerk; in sekondêre samelewingskringe soos ’n universiteit, ’n skool, ’n hospitaal, ’n fabriek, ’n vereniging, byvoorbeeld, en in interindividuele kringe soos met buurskap en vriendskap gegee) bestaan gemeenskap[29)] (hier sowel in enger as in ruimer sin verstaan) of, as u wil, sosiale [#109] omgang en verkeer[30)]. ‘Dit is nie goed dat die mens alleen is nie.' Sou hierdie gemeenskap tussen mense (ten opsigte waarvan K. Barth veral met betrekking tot die huwelik gewag maak as ’n *analogia relationis*) nie ’n faset kon wees van die menslike beeldskap Gods nie? Behoort dan die vakwetenskap ‘Sosiologie' nie in fundamentele sin hiermee rekening te hou nie?

[e] *Ander voorbeelde*. So sou die onderskeie fasette van die menslike beeldskap Gods respektiewelik gevind en gesien kon word byvoorbeeld met betrekking tot die *homo juridicus,* die *homo politicus*, die *homo artifex,* die *homo medicus,* die *homo laborans,* ensovoorts, en die belang hiervan ondersoek kon word respektiewelik vir die juridiese, staatkundige, tegniese, mediese wetenskappe, die arbeidsleer, ensovoorts. Ook bied menslike gesagsverhoudings byvoorbeeld ’n kostelike faset van die menslike beeld van God, die absolute Soewerein oor alles wat Hy geskape het. Ongelukkig kan ek (hoe beknop ook al) dit alles hier nie aantoon nie. Ons wil egter nog kortliks die aandag op twee voorbeelde vestig.

[f] Die *homo paedogogus*. G. E. Lessing wil met sy geskiedenisfilosofie openbaring verstaan as opvoeding van die mensegeslag. Sy geskiedenisfilosofie verdien indringende kritiek. Maar dit daargelate. Ek noem sy visie as aanleiding tot ’n heeltemal ander beskouing. As ons in, byvoorbeeld, Abraham Trommius se “*Nederlandsche Concordantie des Bijbels*" onder andere die woorde soos *leeren, leering, onderwijzen, onderwijzing, onderrichten, weg, leiden, leidsman, tucht, tuchtigen, tuchtiging*, ensovoorts, naslaan in verband met die bemoeienis van God met die mens, en dit sien in verband met die liefde, goedheid, wysheid en verstand van God, dan tref mens daarin ’n buitengewone rykdom van waarhede aan, wat die opening bied om ook by die mens as opvoeder (en opvoedkundige) ’n faset van die menslike beeldskap Gods te vind. Sou hierdie faset van die menslike beeldskap Gods nie ook vir die Opvoedkunde van belang wees nie?

[g] Die *homo* sciens.[31)] Maar, *strictu sensu*, het alle wetenskappe (oftewel elke wetenskaplike en nie net die antropoloog nie) met die beeld van God te doen, en wel nie net omdat alle wetenskaplikes as ménse beelddraers van God is nie, maar ook kragtens die faset van die menslike beeldskap Gods wat by die mens [#110] as kenner en wetenskaplike tot uitdrukking kom. In hierdie verband behoort ons onder andere veral te let op die persoonlike sowel as die menslike faktor in die wetenskap, op die doel van wetenskap as (die kosmiese moontlikhede tot openbaring brengende en geestesverrykende) deelname' aan die waarheid (basiese wetenskappe), op die doel van wetenskap om sy bevindings in diens te stel van ander samelewingskringe en enkelinge (toegepaste wetenskappe) en op die taak van wetenskap om sy respektiewe deel by te dra tot roepingsvervullende verwesenliking van die bestemming van die mens en die kosmos - en dit alles tot eer en verheerliking van God uit en deur en tot wie alle dinge is. Die wetenskapsidee wat deur ’n wetenskaplike gehuldig word, is dan ook nie van sy mensidee en van sy idee van die verhouding van die mens tot God (of die Absolute en Algenoegsame), tot die mens self en tot die kosmos isoleerbaar nie. Bied die *homo sciens* nie ’n besondere faset van die menslike beeldskap Gods, wat as konstitutiewe en regulatiewe prinsipe sy probleemvinding, probleemstelling, ondersoek en teoriebou behoort te rig en lei nie?

3. *Samevatting*

Die mensbeskouing wat deur die wetenskappe (Teologie, Wysbegeerte en Vakwetenskappe) as sodanig implisiet veronderstel oftewel eksplisiet gehuldig word, asook die onderskeie mensbeskouings van die onderskeie Antropologieë, speel ’n rol in die beoefening van die wetenskap. In elk van die betrokke Antropologiese Vakwetenskappe is ons insiens die betrokke mensbeskouing, dit wil sê, die betrokke faset van die menslike beeldskap Gods, van konstitutiewe en regulatiewe betekenis. Ook in hierdie gevalle bied dit vir die Antropologiese Vakwetenskappe (by elk op sy wyse) ’n oopheid van benadering en behoed dit die betrokke wetenskap vir sowel oorskatting as vir

onderskatting van die mens, asook vir ’n (versmallende of verengende) reduksie van die betrokke mensbeskouing. Bowendien bied die betrokke faset van die beeld van God vir die betrokke Vakwetenskaplike Antropologie sy eenheidsbasis. Om dit alles hier in besonderhede aan te toon, is nie doenlik nie; dit geld ook vir wat volg.

Van besondere betekenis vir elke betrokke wetenskap is die uniekheid van elke faset, wat in ’n bepaalde sin aan die hele problematiek ’n eiesoortige eenheid gee, en dit sonder om die betrokke faset geheel en al op hom self te stel en (aldus verselfstandig) van ander fasette, asook van die fundamentele en omvattende menslike beeldskap Gods, te isoleer. Want kragtens die vereiste wisselwerking tussen alle wetenskappe, word die betrokke faset wel selektief-relevant in verband met die betrokke problematiek gesien, maar word meteen sy verhouding tot die ander fasette en die omvattende beeld in die oog gehou. Dit is [#111] telkens die héle mens wat in ’n betrokke verband of verhouding in die betrokke faset tot uitdrukking kom. Die betrokke faset bied ons dan ook geen abstrakte mens nie, maar die konkreet werklike mens self. Al die fasette tesame (in hul onderskeid en samehang en met hul gegrondheid in die omvattende en fundamentele menslike beeldskap Gods) openbaar die wonderlike rykdom van die mens as beeld van God. Maar - en dit is vir elke Vakwetenskaplike Antropologie van belang - dan moet verder veral ook gelet word op die besondere sinsverdieping wat elke betrokke faset openbaar, as gesien word dat en hoe daarin die omvattende en fundamentele beeld van die vrye (roepingsvervullende) kindskap Gods tot uitdrukking kom; elke *homo* (die *homo oeconomicus*, *homo linguale*, die *homo historicus*, ensovoorts) is - in die lig van ‘die orde van die skepping' - die mens as vrye (roepingsvervullende) kind van God, en daarmee as *mandator Dei*, maar dan in sy besondere taak en roepingsverband. Beteken dit nie iets vir die beoefening van die betrokke wetenskappe nie?

Met die ontleding van die betrokke fasette van die menslike beeldskap Gods en van hul betekenis vir die betrokke Vakwetenskappe het dit my telkens weer opgeval hoe die betrokke faset ’n oop en verruimende insig in die betrokke problematiek bied, waarby ek telkens weer gevind het dat ek geen betrokke idion (‘verskynsel', ’gegewe') geforseerd of kunsmatig in die betrokke faset moet indwing, waardeur die faset gevolglik onaanvaarbaar sou geword het nie. Ook het ek in geen van die gevalle my in antinomieë verstrik nie. En nou kom weer die vraag: Maak dit vir die betrokke Vakwetenskappe ’n verskil as prinsipieel met die betrokke faset van die menslike beeldskap Gods rekening gehou word al dan nie? Die aanvaarding van die onderskeie fasette van die menslike beeldskap Gods maak vir die ondersoek van die betrokke Vakwetenskap ’n verskil. Intussen mag ons ook hier nie vergeet nie, dat bostaande verduideliking aangaande die fasette van die menslike beeldskap Gods gedoen is volgens ‘die orde van die skepping' en dat ook hier aanvulling vereis word om hulle ook volgens ‘die orde van sondeval en verlossing' (of dié van ‘verskeurdheid en herstel') te ondersoek - iets wat nie die oogmerk van hierdie artikel is nie.

[#112]

D. ENKELE SLOTOPMERKINGS

Ek is my ten volle daarvan bewus dat hierdie artikel meer konstaterend as in besonderhede ontledend en begrondend en teenoor moontlike kritiek verwerend is. Die bedoeling was egter slegs om hoofsaaklik ’n perspektief van ryke moontlikhede[32)] te laat sien van ’n onderneming wat nie net in Teologie nie, maar ook in Wysbegeerte en Vakwetenskappe verantwoord, die mens as beeld van God in rekening bring. Baie wat hier gebied is, mag of moet in die toekoms gewysig word. Maar waarop dit aankom, en wel in prinsipiële sin aankom, is of ’n Christen-wetenskaplike dit mag en kan bekostig om met sy (*in casu* wysgerige en ook vakwetenskaplike) ondersoek van die probleem ‘mens' verby te sien dat die mens Gód se mens is, geskape as beeld van en gelykenis van God. Ek verstout my om te beweer dat as ’n Christen-wetenskaplike dit metodies eksplisiet ignoreer en in sy wetenskaplike arbeid daarvan afsien dat die mens Gód se mens is, sy geloof in wat die Woord van God aangaande

die mens openbaar, hom implisiet in sy ondersoek sal medebepaal. En dán is dit tog meer wetenskaplik om jou eksplisiet te verantwoord ten opsigte van jou implisiete veronderstellings.

Dit gaan hier per slot van rekening om die *humanum*, die ménslike van die mens, waarsonder die mens nie méns is nie. Hierdie *humanum* (kreatuurlike nietigheid in vergelyking met Gód, maar heerlikheid en grootsheid in sy beeldskap Gods en aardse roeping) verloor, wanneer dit los en geïsoleerd van God gestel word, sy humaniteit. Met ander woorde: wie nie met die ‘mens as God se mens' en met die ‘mens as beeld van God' rekening hou nie, verloor die eintlike mens uit sig. En dit geld nie net vir ’n teologiese nie, maar ook vir ’n wysgerige (en ’n vakwetenskaplike) ondersoek van die probleem ‘mens'.

[#113]

1.14.4. ’n Kursoriese Besinning oor “Menseregte”* 1)

„Voor de christen is de kwessie der menserechten een brandende probleem” (Prof.! *dr.* G. *J. H. Van der Molen in Christelijke Encyclopedie*[2] *J.- H. Kok, Kampen; sub voce; „Mensenrechten”).*

[1] Oor die vraag wat ‚reg’ en ‚regte’ is, heers daar onder regsgeleerdes en regsfilosowe - en dan juis ook onder Calvinistiese regsgeleerdes en regsfilosowe - meningsverskil. Hierop gaan ek nie in nie. Die omskrywing van ‚reg’ wat vir my tot dusver nog altyd die aanneemlikste was (alhoewel ook nie volkome bevredigend nie), is dat ’n reg ’n aanspraak is wat die mens op iets het. Dat die mens regte het, het ek nie betwyfel nie. Die probleme vir my is: wat is hierdie reg, wat hou dit in en op grond waarvan het die mens dit?

[2] Die mens vorm self reg *(laws* en *rights).* Dit blyk uit kerkordes, staatswette ,” en statute van verenigings (en selfs uit die ‚norme’ van usansies en gedragskodes). Die reg wat deur die mens gevorm word, word positiewe (of gepositiveerde) reg genoem. Die genoemde voorbeelde van positiewe reg mag wel norme, *(laws)* wees; maar hulle beliggaam ook regte (in die sin van *rights).* Laasgenoemde word deur Dooyeweerd juridies verdeel in *(a)* ‚kompetensie’ (die reg om te handel); *(b)* ‚subjektiewe reg’ (die reg op iets); en *(c)* ‚bevoegdheid’ (die reg om met iets te handel). Die positiewe reg (dit wil sê, die reg wat deur die mens gevorm is) behoort egter aan die Goddelike, normatiewe wetsorde, asook aan ’n ander ‚dieper reg’ te beantwoord, of mag ten minste nie daarmee in stryd wees nie. Die ‚dieper reg’ (of ‚menseregte’) waaroor ons ons wil besin, is nie norme nie, maar regte *(rights)* in ’n ruime sin, wat ‚kompetensie’, ‚subjektiewe reg’ en ‚bevoegdheid’ insluit, met ander woorde, dit wat hulle onderstel of dit wat aan hulle gemeenskaplik is, saamvat.[2]

[#114]

Hierdie ‚dieper reg’ noem ek liefs nie ‚natuurreg’ nie, omdat die woord ‚natuurreg’ veelsinnig is en veral omdat dit humanisties (in die reël liberalisties) opgevat word. Om dieselfde redes vermy ek ook die woord ‚aangebore menseregte’. Dooyeweerd se benamings ‚regsbegjnsels’ en ‚regsidee’ het iets anders op die oog as wat ek met hierdie ‚dieper reg’ bedoel.

Hierdie ‚dieper reg’ wil ek ‚basiese’, of beter nog, ‚ontiese’ reg noem. (Die ‚ontiese’ beteken die ‚synde’; ‚onties’ is hiér dit wat met die menslike syn of bestaan gegee is.)

Omdat die menseregte wat in die geskiedenis deur die mens gepositiveer is (soos byvoorbeeld in die betrokke norme -*laws* -beliggaam), die ontiese menseregte veronderstel en dikwels daarmee in stryd was[3] en is, vorm die positiewe reg nie ’n kriterium vir die bepaling van ontiese menseregte nie - al mag dit in gevalle wel as aanleiding daartoe dien om ontiese menseregte te ontdek. Wie tog van die positiewe reg as sodanig uitgaan om sy opvatting van ‚menseregte’ te bepaal, verval in ’n historisme wat van reg uitsluitlik ’n historiese produk maak, reg histories relativeer en dit daarmee in die grond van die saak nivelleer.

[3] Die vrae aangaande menseregte veronderstel antwoorde op die vrae aangaande die mens en sy verhouding tot God, mens en ‚wêreld’ (kosmos). Dit hou in dat opvattings aangaande menseregte in fundamentele sin medebepaal word deur die betrokke lewens- en wêreldbeskoulike (waaronder religieuse), asook teologiese, antropologiese en kosmologiese oortuigings.

Die gangbare opvatting van menseregte is humanisties. So word menseregte in fundamentele sin gefundeer, byvoorbeeld in menslike behoeftes,[4] in sy welsyn of gelukkigheid,[5] in sy rede of wil, in sy selfverwesenliking, ensovoorts. Met ander woorde, dit word uitsluitlik in die mens, in sy menswees, in sy menslike outonomie en outarkie gefundeer. En dan word in hierdie humanistiese sin van

die ‚waardigheid' *(dignity)* van die mens gewag gemaak! Hierteenoor sal die Christen, op grond van die openbaring van God in Sy Woord (aangaande Homself en aangaande Sy verhouding tot alle dinge, waaronder die mens), 'n insig in en begronding van ontiese menseregte moet vind, wat alle humanisme by die wortel afsny. Hy sal hulle ‚in U lig' moet ondersoek en leer ken. [#115] Ons sal dan ook nie van die ‚waardigheid' van die mens in humanistiese sin kan praat nie. Die Woord van God praat van die ‚kosbaarheid' van die mens in ‚Sy oë', 'n kosbaarheid wat daarin gegrond is dat die mens dienskneg van die Allerhoogste is, geskape as Sy beeld en gelykenis, iemand wat deur Hom geroep is.

Ontiese menseregte sou ek wil omskryf as aansprake wat die mens het kragtens sy fundamenteel kreatuurlike mens-wees, kragtens sy kreatuurlike, fundamentele aard, struktuur, funksies, take en bestemming. ‚Kreatuurlik' - om die onderskeid en verband van God as Skepper en van die mens as skepsel voorop te stel. Want God alleen het absolute en algenoegsame reg op alles wat Hy geskape het (die mens en al sy doen en late ingeslote), terwyl ontiese menseregte geheel en al kreatuurlik en onselfgenoegsaam is, onderworpe aan die Goddelike wetsorde vir Sy hele skepping (waaronder die mens). In hul diepste wortels is ontiese menseregte gunste, vergunnings, voorregte wat God met die skepping van die mens aan die mens geskenk het - en wel vir 'n bepaalde doel aan hom geskenk het. Teenoor God kan die mens as mens geen enkele reg, geen enkele aanspraak laat geld nie. Sy regte as mens het hy geheel en al aan God alleen te danke, en geeneen daarvan dra 'n absolute karakter nie.

Elke mens het byvoorbeeld 'n ontiese reg op sy lewe,[6)] omdat dit in fundamentele sin hom deur God geskenk is (op grond waarvan moord en selfmoord, byvoorbeeld, onties ongeoorloof is). Elke mens het onties reg op die eer van sy naam, omdat die mens as toerekenbare en verantwoordelike beeld van God geskape is[7)] (op grond waarvan eie ontering van sy naam of belastering van die naam van 'n ander onregmatige dade is). Ontiese regte is egter nie net beperk tot enkelinge nie; ook menslike samelewingskringe het ontiese regte. So het, volgens sy kreatuurlike, fundamentele aard, struktuur, funksies, taak en bestemming, die kerk byvoorbeeld onties die reg om die evangelie te verkondig, die staat onties die reg om tussen enkelinge, tussen enkelinge en samelewingskring en tussen samelewingskringe orde te reël, en het in gesinsverband die ouers die ontiese reg om hul kinders te voed en op te voed, en die kinders die ontiese reg om gevoed en opgevoed te word.

[4] Die menslike persoon is 'n individueel-sosiale besonderheid. Hy is in fundamentele sin nie net 'n individu en ook nie net 'n sosiale wese nie, maar albei ineen; die individuele en sosiale kante van die mens is ewe fundamenteel, gelykwaardig en komplementeer mekaar. Die mensdom vorm 'n eenheid met 'n variasieryke, ontiese vervlegting van onder andere enkelinge en samelewingskringe [#116] en van samelewingskringe onderling. Die mensdom het as eenheid sy, ontiese menseregte (iets wat tans in 'n bepaalde opsig weer duidelik word met die ontstaan van ekumenes[8)] op die onderskeie menslike lewensterreine met hul onderskeie ekumeniese roepings); 'n betrokke samelewingskring (byvoorbeeld gesin, staat, kerk) het sy betrokke ontiese regte; en die mens as enkeling het sy betrokke regte;[9)] en al hierdie onderskeie ontiese regte hang saam.

Die eerste fout van die gangbare opvatting van menseregte is, soos reeds vermeld, dat dit humanisties is. Die tweede fout is dat dit geen oog het vir die samehangende verskeidenheid van die mensdom, soos dit hierbo aangedui is, nie - en daarmee ook nie vir die volle (samehangende) verskeidenheid ontiese menseregte nie. Die liberalistiese opvatting van menseregte is in fundamentele sin individualisties. Hiervolgens is byvoorbeeld elk van die samelewingskringe, soos huwelik, gesin, volk, staat, kerk, ensovoorts, 'n ‚insidentele' vereniging van individue. Met hierdie kyk op menseregte word die regte van die individu oorspan (dit wil sê: ooreis of oordryf) en verdwyn die regte van samelewingskringe as sodanig uit die oog. Maar al is die gangbare opvatting van menseregte oorwegend liberalisties, tref ons tog ook totalitaristiese (‚universalistiese' of ‚sosialistiese') opvattings van menseregte aan. Ook hier is die eerste fout dat dit humanisties is. Hul tweede fout is dat hulle in fundamentele menseregte in 'n betrokke menslike samelewingskring fundeer (die Nasionaal-Sosialisme byvoorbeeld in die deur bloed en bodem bepaalde Germaanse volk; die Fascisme in 'n eties gefundeerde staat; en die Kommunisme in 'n ekononomisties bepaalde arbeidersmaatskappy). Met hierdie kyk op menseregte word weer die regte van die betrokke

samelewingskring oorspan en verdwyn in fundamentele sin die regte van die betrokke ander samelewingskringe, asook van die enkeling, uit die oog. Teenoor die liberalistiese en die totalitaristiese opvattings [#117] van menseregte sal die Christen, op grond van die lig van Gods Woord op die mens, die volle verskeidenheid, maar ook die onderlinge samehang van regte van enkelinge en samelewingskringe eerbiedig[10)]

[5] Volgens die humanistiese (waaronder liberalistiese en totalitaristiese) opvattings van menseregte beskik die mens (die enkeling of die betrokke samelewingskring) volgens eie welbehae en goeddunke, asook eie outonomie en outarkie, geheel en al oor hierdie regte. Vanuit Christelike oogpunt moet dit om verskillende redes bestry word :

a. God alleen beskik volgens Sy welbehae in absolute sin oor die mens en sy kreatuurlike regte.

b. God het aan die mens sy ontiese moontlikhede geskenk, byvoorbeeld om oor die natuur te heers, kultuur te skep, in liefde vir homself en sy naaste te sorg, God te dien, te eer en verheerlik en om met al hierdie moontlikhede (reg verstaan) as kreatuurlike medearbeider van God, en onder Sy leiding en bestiering, die bestemming, nie net van die mens nie, maar ook die van die hele skepping te verwerklik en sodoende as verantwoordelike middel in Gods hand op kreatuurlike wyse tot die verwesenliking van Sy raadsplan by te dra. Hierdie moontlikhede (die mens met sy menswees, met sy kreatuurlike aard, struktuur, funksies, take en bestemming wat hom geskenk is) het God die mens nie verniet, of tevergeefs, geskenk nie. Hierdie ontiese moontlikhede stel aan die mens sy van God gegewe opdragte, sy roeping. Roepingsvervulling is ’n plig wat God aan die mens opdra. Met ander woorde, met sy ontiese moontlikhede is die mens onties sy pligte gestel. Om hierdie pligte te kan vervul, skenk (vergun) God die mens sy kreatuurlike ontiese regte. ’n Plig stel aan die mens wat hy behoort te doen[11)] Ontiese menseregte wortel aldus in ontiese pligte van die mens en wel in fundamentele sin teenoor God. Ontiese menseregte is voorregte wat die mens van [#118] Godsweë vergun word, om te doen wat hy behoort te doen. Die mens beskik nie volgens sy menslike welbehae en goeddunke outonoom en outarkies oor sy ontiese regte nie. Hy mag hierdie regte slegs uitoefen kragtens en ooreenkomstig sy roepingsplig; en omdat pligte behorenseise is, behoort hy hierdie regte uit te oefen slegs soos deur die ontiese pligte bepaal. Ontneem die ontiese reg (met ander woorde, dit wat hy mag doen, waarop hy aanspraak het) sy ontiese fundering in plig (dit wat hy behoort te doen), dan vernietig u die reg as sodanig! So wortel die ontiese reg (en dit is ’n wonderlike voorreg) van die ouers om hulle kinders te voed en op te voed byvoorbeeld in die verpligtende moontlikhede wat hulle met die kreatuurlike gesinstruktuur en gesinsbestemming gegee is - dit wil sê, in die ouerlike roepingsplig tot voeding en opvoeding van hul kinders.[12)] In die uitoefening van sy ontiese regte geld vir die mens dat hy ’n reg het omdat hy onties ’n plig het[13)]

c. God het vir Sy hele skepping ’n wetsorde gestel, waaronder ’n normatiewe wetsorde[14)] (godsdienstige gebooie en kultuurnorme) vir die mens en al sy doel en late. Alle uitoefening van ontiese menseregte behoort aan hierdie normatiewe wetsorde te beantwoord en mag nie daarmee in stryd wees nie. Die mens behoort sy ontiese regte uit te oefen, nie net volgens die onties gegewe pligte (wat stel wat hy behoort te doen) nie, maar hy behoort hulle bowendien uit te oefen volgens die Goddelike normatiewe wetsorde (wat stel hoe hy dit behoort te doen). Van eie ‚welbehae’ en ‚outonomie’ is hier geen sprake nie. Met die wetsorde van God is meteen die eise van geregtigheid en regverdigheid gegee[15)]

In beide opsigte (die ontiese fundering van reg in plig en die onderworpenheid van uitoefening van menseregte aan die normatiewe wetsorde van God) is ’n ontiese mensereg ’n kreatuurlik ontiese aanspraak wat die mens het om te doen wat hy behoort te doen en om dit so te doen soos hy dit behoort te doen. Hier geld van menseregte: ‚Ek behoort dit te doen, daarom mag ek dit doen’.

[6] Hierdie aanspraak, om menslike aanspraak te wees, veronderstel:

a. dat die mens geen outomaat is nie, maar ’n moontlikheid van keuse [#119] het[16)]. Gevolglik is hy in die uitoefening van sy ontiese regte aanspreeklik, dit wil se, toerekenbaar en kan daar van hom rekenskap geverg word ;

b. dat, waar sy regte onties in pligte gefundeer is en waar hy aan die Goddelike wetsorde onderworpe is, hy bowendien vir die uitoefening van sy ontiese regte (in fundamentele sin aan God) verantwoordelik is,[17)] tot verantwoording geroep kan word en by onregmatige handelings in ontiese sin skuldig en veroordeel staan en straf verdien ;

c. en dat hy tot vryheid[18)] (natuurbeheersing, kultuurskepping, sorgende liefde vir sy naaste en homself, en diens van God) bestem is - iets wat hy nie kan aktualiseer nie tensy hy met sy uitoefening van sy ontiese regte doen wat hy behoort te doen, en dit doen soos hy dit behoort te doen.

[7] Deur hul verbondenheid aan die kreatuurlike menswees, aan die kreatuurlike fundamentele aard, struktuur, funksies, take en bestemming van die mens, is ontiese menseregte vas; ‚vas' volgens sy kreatuurlike aard en bestemming. (Ek verkies ‚vas' bo ‚staties', omdat die ‚statiese' nog onder die ‚dinamiese' ressorteer). Maar dit mag ons nie blind maak vir die dinamiese kant van ontiese menseregte nie. Die dinamiese kant van menseregte blyk uit die volgende:

a. Ontiese menseregte is voorwaarde vir vrye roepingsvervulling.

b. Ontiese menseregte vorm (naas die Goddelike .wetsorde) die .prinsipiële grondslag of basis vir die (historiese) vorming of positivering van die reg.

c. Die moontlikheid van uitoefening van ontiese menseregte ontwikkel histories. Wat ek hiermee bedoel, wil ek as volg illustreer: As ons vergelyk wat die moontlikheid van uitoefening van die ontiese reg om kinders op te voed by 'n kultureel laag ontwikkelde volk[19)] ‚inhou' of ‚omvat', met wat dit ‚inhou' of ‚omvat' by 'n kultureel hoog ontwikkelde volk, dan is die ontiese reg van opvoeding wel dieselfde (‚vas'), maar die verskil in ‚inhoud' of ‚omvang' is aan historiese voortgang te danke. Ek meen dat dit *mutatis mutandis* vir alle ontiese menseregte geld.

d. Ook die menslike kennis het 'n geskiedenis en hieronder val ook sy kennis van ontiese menseregte. (Die kennis van menseregte soos dit in die geskiedenis gevorm is, kan dwaal en dwaal; maar dis 'n ander probleem.) Dit is wel waar dat God in Sy Woord ons ontiese menseregte openbaar. Maar dit is ook waar [#120] dat die mens met die voortgang van die geskiedenis in latere tye ontiese menseregte ontdek, wat hy in vroeëre tye nie ingesien het nie, of nie só ingesien het nie. Trouens, daar is reeds 'n openbaringsgeskiedenis in die Woord van God, wat sy kulminasie vind in die koms, woorde en dade van Jesus Christus. Menslik kennis van ontiese menseregte het 'n geskiedenis. Dat dit ‚in U lig' behoort te geskied, spreek vir ons vanself. As voorbeeld van hierdie geskiedenis wil ek verwys na vroeëre en huidige opvattings (juis ook onder Christene) aangaande die instelling van slawerny en aangaande die vrou en haar plek in die samelewing.

e. Wat my in die geskiedenis so geweldig boei (ondanks en juis kragtens die bestiering van God), is die kontingente karakter van die geskiedenis: daar is ' ' tyd om dít te doen en 'n tyd om dát te doen; elke mens (ja, elke ding) het sy tyd let op die tekens van die tye; wat jou hand vind om te doen, doen dit met alle mag; en waar konflik tussen pligte bestaan, doen dan wat die swaarste weeg Dit beteken dat by die uitoefening van ontiese menseregte tye, omstandighede situasies en toestande in aanmerking geneem behoort te word, en dat van die ryke verskeidenheid van (samehangende) ontiese menseregte nou hierdie en dan daardie besóndere beklemtoning vereis, al na gelang van wat die mens se hand ; (vind om te doen. God spreek tot die mens ook deur die roepstem van die geskiedenis, deur die tekens van die tye. Daar is byvoorbeeld, 'n tyd om te swyg en 'n tyd om te spreek. Seksuele voorligting aan kinders behoort met die ouderdom en bevattingsvermoë van die betrokke kind rekening te hou. Ontydse selfstandigmaking van onvolwasse Afrika-volke hou geen rekening met die betrokke kontingente vereistes van uitoefening van ontiese menseregte nie. Ensovoorts.

f. Ek glo nie dat met die voortgang van die geskiedenis nuwe ontiese menseregte gevorm of geskep word nie. Want hulle is kreatuurlik ‚vas'. Alle kreatuurlike ontiese menseregte is reeds met die skepping van die mens en sy ontiese moontlikhede gegee. Wat wel moontlik is, is dat met die opeenvolgende take (in die kontingente voortgang van die geskiedenis) onder die bestiering van God aan die mens met sy moontlikhede gestel, 'n toenemende differensiasie van ontiese menseregte mag ontstaan. As voorbeeld wys ons net op die ontiese mensereg om kennis te vorm en mee te deel, soos

byvoorbeeld gegee met onderwysing (in al sy fasette), prediking, publikasie (in al sy fasette, waaronder die huidige pers met sy nuusberigte), kulturele (waaronder politieke) vergaderings (in al hul onderskeie vorme), ensovoorts, en wel soos met die voortgang van die geskiedenis deur tekens (dit wil sê, eise). van .die tye vereis.

g. Maar - en dit mag nie vergeet word nie - alle dinamiek van ontiese menseregte is onderworpe aan die normatiewe wetsorde *(in casu* die orde vir die regte) soos deur God bepaal.

[8] Met al die bostaande as agtergrond kom die vraag op: wat is die onderskeie [#121] ontiese menseregte? As mens sou opsom wat, onder andere, Locke, Wolff, Rousseau, Maritain en die Amerikaanse *Deklarasie van Onafhanklikheid* (1776), die Franse *Deklarasie van die Regte van die Mens* (1789) en die V.V.O. se *Universele Deklarasie van Menseregte* (1948) as menseregte beskou,[20] sou mens omtrent dertig positief en omtrent twintig negatief geformuleerde menseregte kon onderskei. Afgesien van die humanistiese (en oorwegend liberalistiese oftewel individualistiese) karakter daarvan, kan egter lank nie almal as ontiese menseregte beskou word nie.

Neem byvoorbeeld die sogenaamde reg van die enkeling om aan die regering deel te neem, of soos ek dit ook al geformuleer gesien het: ‚stemreg is 'n aangebore mensereg'. Dat hierdie (op liberalisties-demokratiese staatsbeskouing gebaseerde) ‚reg' geen ontiese mensereg is nie, blyk eerstens daaruit dat staatsvorme (byvoorbeeld die patriargale staat, die feodale staat, die standestaat, die monargie, die demokrasie, die korporatiewe staat, ensovoorts) met die tye gewissel het en ook in die toekoms sal wissel. Tweedens blyk dit daaruit dat staatsgesag[21] nie sy oorsprong in die enkeling (die staatsonderdaan) het nie, maar in die kreatuurlike struktuur van die staat as sodanig gegrond is en dat dit sy oorsprong vind in God namens Wie die owerheid regeer (of soos dit soms geformuleer word: dat owerheidsgesag afgelei is van die gesag van God, en dus ‚van bo' en nie ‚van onder' kom nie). Maar (en hier het Calvyn reg gesien, al het hy die te noeme ‚beïnvloeding' in die kader van sy tydsomstandighede geformuleer), die enkeling of betrokke samelewingskring het (weens sy toerekenbaarheid en verantwoordelikheid - fundamentaliter teenoor God)wel die reg om die owerheid te beïnvloed, en waar die owerheid onregmatig handel (ontiese menseregte krenk), het hy selfs die reg tot verset.[22] Of neem die sogenaamde reg van dieselfde loon vir dieselfde arbeid. Hier geld eerder dat die arbeider (nie die arbeid nie) sy loon werd is, dit wil sê, reg op loon het; arbeid is geen koopwaar nie.

'n Ander vraag is of 'n betrokke ontiese reg in enige sin opgevat mag word en onbeperk sal geld. Neem byvoorbeeld die reg van die mens om volgens sy gewete te handel (gewoonlik geformuleer as reg op gewetensvryheid). Ons het hier ongetwyfeld met 'n ontiese mensereg te doen. Maar geld hierdie reg vir die [#122] gewete van 'n Kommunis wat met rewolusionêre geweld *die* huidige orde in ons land *wil* omvergooi? (Selfs liberaliste gun ons nie *die* reg om volgens ons gewete om hier 'n orde *uit* te bou volgens *die beleid* van gedifferensieerde ontwikkeling nie). Ek stel net *die* probleem.

Van belang *is die* klem wat met *die* gangbare humanistiese opvatting van menseregte gelê word op gelyke regte *vir* alle mense (voor *die* hof, met deelname aan die regering, op arbeid, op vrywillige huweliksluiting, op oortuiging en propaganda daarvan, ensovoorts). Dat daar gelyke ontiese regte vir alle mense *is* (maar dan nie humanisties opgevat nie), spreek vanself. Maar is daar nie ook ongelyke[23] ontiese regte nie, soos gegee, nie net met *die verskil* van kind en volwassene nie, maar ook met *die verskil* tussen man en vrou, tussen en enkeling en samelewingskring, tussen samelewingskring en samelewingskring en tussen gesaghebber en gesagsonderdaan ?

Is alle ontiese menseregte ewe fundamenteel, of vorm hulle onties 'n bepaalde rangorde van meer en minder fundamenteel?[24] Is *die* reg van die arbeider loon byvoorbeeld so fundamenteel as sy reg op sy lewe?

Dit is ondoenlik om hier al die beweerde ‚menseregte' krities te behandel en 'n lys van ontiese menseregte (‚in U lig' verstaan) te probeer saamstel. Trouens, in hierdie opsig (asook met betrekking tot die ander vraagstukke wat in hierdie besinning aangesny word, asook met betrekking tot probleme wat nie onder oë gesien word nie) lê vir die Christenvorser (teoloog, wysgeer, antropoloog,

regsgeleerde, regsfilosoof, *sosioloog*, opvoedkundige, ensovoorts) ’n geweldige veld van ondersoek braak. Die Christenvorser het nog *so min* daaraan gedoen. Van al die vraagstukke wil ons net nog op een die aandag vestig.

[9] Hierbo is gewag gemaak van negatiewe formulerings van menseregte. Hieronder val byvoorbeeld afwysing van moord, slawerny, marteling, belastering, *uitbuiting*, ensovoorts. Uit die aard van die saak is negatiewe bepalings van menseregte gegrond op positiewe bepalings daarvan. Ons verwys hierna egter slegs as aanleiding daartoe om die aandag te vestig op die met die sonde gegewe *bedorwenheid* van die mens en die daarmee gegewe *verskeurdheid* van die onderlinge verhoudings en noodsaaklike *stryd* (wat Augustinus in fundamentele sin sien as die stryd tussen die Ryk van die *Lig* en die ryk van die duisternis), ’n stryd wat plaasvind in die hart van elke mens, tussen mens en mens, in elke samelewingskring, tussen enkeling en samelewingskring en tussen samelewingskring en samelewingskring. Dit stel die vraagstuk van ontiese menseregte in skerpe, nuwe lig, nie alleen wat betref *die* stryd van *die* onderling [#123] botsende opvattings van menseregte nie, en ook nie net wat die gevaar van foutiewe eie sienings aangaande ontiese menseregte betref nie, maar veral ook betreffende die konflik waarvoor die mens (die enkele mens, maar ook die samelewingskringe) te staan kom, naamlik om in *eie verskeurdheid* en *in* gegewe *verskeurde omstandighede* (of situasie) en gegewe *verskeurde tydsgewrig* tussen ontiese menseregte (en die betrokke uitoefening daarvan) *te kies* - ’n keuse waarby noodwendig aan ’n bepaalde ontiese mensereg ten behoewe van ’n ander te kort gedoen word. In dergelike konfliksituasies (waarop ons nie in besonderhede ingaan nie) behoort te geld dat wat ‚in U lig’ die swaarste is, die swaarste sal weeg.[25)]

[10] Ek is my ten volle bewus van die gebrekkige van hierdie besinning. Ook besef ek maar alte goed dat talle van die probleme in verband met menseregte (waaronder die van amp en reg) nie aangeraak is nie. Maar met instemming met die aanhaling van Van der Molen (bo-aan hierdie artikel), wat myns insiens in haar eie beskouing van menseregte hierdie regte nog te veel net aan die enkeling koppel, was die bedoeling van hierdie besinning slegs om die probleem van menseregte (‚in U lig’ gesien) oriënterend te stel.

En al meen ek dat ook die Christen heelhartig ‚menseregte’ mag aanvaar[26)] , is ’n waarskuwing hier tog nie onvanpas nie. Omdat die uitdrukking ‚menseregte’ vandag hoofsaaklik in humanistiese en veral liberalistiese sin verstaan word, behoort óns, om nie misverstaan te word nie en ook om die juiste invloed uit te oefen, die aandag eerder op ontiese (kreatuurlike gegewe) mensepligte te vestig, omdat hulle as grondslag van ontiese menseregte dien.

Ten slotte, gedagtig daaraan dat die positiewe reg (naas die Goddelike, normatiewe wetsorde ook) ontiese menseregte veronderstel, daaraan behoort te beantwoord en ten minste nie daarmee in stryd behoort te wees nie, is ’n indringende en ekstensiewe studie van ontiese menseregte (naas die van die Goddelike, normatiewe wetsorde) ‚in U lig’ vir die Christen ’n *sine qua non* vir sy toerekenbare en verantwoordelike vorming (positivering) van reg, asook vir ’n kritiese beoordeling van die gevormde (gepositiveerde) reg waaronder hy hom bevind en wat dus vir hom (en sy doen en late) geld. Dit is vir die Christen ’n gewetensaak.

[#124]

1.14.5. Kultuur en Roeping*

1. Wat is roeping ?

Die krisis van die huidige mens is veral dit dat hy nie meer weet wie hy is, wat sy plek in die wêreld is, of hy ’n doel op aarde het en, indien wel, wat sy doel nie. Hierteenoor leer die Heilige Skrif ons dat die mens ’n skepsel van God is, geskape as Sy beeld, en dat hy van God ’n taak, ’n opdrag ontvang het om hier op aarde te vervul. Hierdie taak, hierdie opdrag wat God aan die mens gee, noem ons sy roeping.

So het die Israelitiese volk ’n besondere roeping ontvang met betrekking tot die koms van Christus. So word predikante, ouderlinge en diakens tot hul kerklike ampte geroep. So het die Christen-gelowige die roeping om die evangelie aan alle volke te verkondig, met ander woorde, die roeping om sending en evangelisasie te behartig. Die roeping waarin ons egter hier belangstel, is die roeping van die mens om kultuur te vorm. Bo al die genoemde en ander roeping staan die mees fundamentele, naamlik die roeping om met ons hele hart, ons hele siel, ons hele verstand en al ons kragte God te dien, te aanbid, dank en lof toe te bring, te eer en te verheerlik. Die mens se roeping omvat sy hele lewe alles wat hy doen en laat. Van sy roeping kry hy nooit vakansie nie.

2. Wat is kultuur?

Om te weet wat die roeping tot vorming van kultuur is, moet ons eers weet wat kultuur is. Met die beantwoording van hierdie vraag wil ek inleidend ’n oud Frigiese sage vertel. Hierdie sage begin soos alle sages met: ‚Daar was eenmaal…’

Daar was eenmaal ’n koning met die naam van Midas. Hy het die gode om ’n gawe gebid, naamlik dat alles wat hy aanraak, goud sal word. Die gode het hom [#125] hierdie gawe geskenk. Alles wat koning Midas aangeraak het, het goud geword.

Alleen tot so ver is hierdie sage vir ons onderwerp van belang. U is natuurlik nuuskierig om te weet wat verder van koning Midas geword het. Om u nuuskierigheid te bevredig, sal ek verder vertel. Toe koning Midas honger en dors kry en sy voedsel en drank aanraak, toe word ook dit goud. Om nie van honger en dors om te kom nie, moes hy die gode weer bid om hierdie gawe van hom weg te neem.

In elk geval, wat koning Midas aangeraak het, het in goud verander. So het die mens ook ’n gawe - let wel: ’n *gawe* - alles wat hy aanraak, word kultuur . As hy velde aanraak, word dit plase. As hy wol aanraak, word dit klere. As hy koring aanraak, word dit brood. As hy kopererts aanraak, word dit kopermuntstukke. As hy die fisiese klanke en geluide aanraak, word dit taal en musiek. Van velde maak hy plase en tuine. Van osse maak hy trekosse en van honde maak hy speurhonde, skoothondjies en ’n Spoetnikhond. Orals waar hy stof, plant en dier aanraak, met ander woorde, orals waar hy natuur aanraak, ontstaan kultuur. Dit is asof die mens ’n towerstaf het om alles in kultuur te verander. Hierin lê ’n diep misterie opgesluit. Maar ook waar hy met mense in aanraking kom, byvoorbeeld in sy sedelike en regsverhoudings, of waar hy huwelik, gesin, volk, staat en maatskappy vorm, vorm hy kultuur.

Kultuur is nie net resultaat of produk van menslike aktiwiteit nie, maar ook die aktiwiteit self.

Kultuur is sowel aktiwiteit as resultaat, sowel innerlik as uiterlik.

Globaal saamvattend reken ons tot kultuur die menslike aktiwiteite en resultate onder andere met betrekking tot kennis (en wetenskap), taal en kuns, verder met betrekking tot die ekonomiese, die reg en die sedelike, voorts met betrekking tot huwelik, gesin, volk, staat en maatskappy; ten slotte met betrekking tot geskiedenis, opvoeding en tegniek, byvoorbeeld. Al wat ons nie as kultuur beskou nie, is aktiwiteite en resultate met betrekking tot godsdiens en kerk.

Net 'n kort woordjie oor beskawing. Kultuur kan wees beskaaf, onbeskaaf en oorbeskaaf. Die primitiewe kultuur is nog nie beskaaf nie, dus onbeskaaf. Beskawing is beskaafde kultuur. Oorbeskaafde kultuur is 'n teken van verval, waar die mens byvoorbeeld die beskawingstegniek gebruik in diens van sy verslawing aan seks, rykdom, eer, mag of iets anders. Ook beskawing is sowel aktiwiteit as resultaat, sowel innerlik as uiterlik. Op hierdie onderskeidings kan ons hier nie verder ingaan nie.

[#126]

3. Kultuur en godsdiens (in enger sin) en religie (godsdiens in ruimer sin)

In verband met ons vraagstuk wil ons twee roepings onderskei. *(a)* Die mens is geroep om God te dien. *(b)* Die mens is geroep om kultuur te vorm.

Onder godsdiens verstaan ons handelings waarmee die mens hom direk tot God wend, byvoorbeeld waar hy in die binnekamer tot God bid, aan tafel huisgodsdiens hou en saam met die gemeente God aanbid en Hom dank en loof met woord en lied, die sakramente gebruik en na die verkondiging van die Woord van God luister. Dit is geen kultuur nie.

Want eerstens rig die mens hom in sy godsdiens vertikaal, na Bo, na die Oorsprong van alle dinge, na God, die Algenoegsame, Almagtige, Skepper, Onderhouer, Bestierder en Voleinder van alle dinge, die Wetgewer vir alles wat Hy geskape het. Met sy kultuurvorming daarenteen rig die mens hom horisontaal na die skepping, sy medeskepsels (stof, plant, dier en mens), die skepping wat onselfgenoegsaam, afhanklik, eindig, tyds en beperk is, en wat in alles onder die wetsorde van God staan. Tweedens gee die mens hom in sy godsdiens onvoorwaardelik en totalitêr aan God oor met sy hele hart, sy hele siel, sy hele verstand en al sy kragte. As die mens hom op hierdie wyse oorgee aan sy kultuuraktiwiteit, maak hy daarvan 'n afgod; en dit mag nie. Derdens *dien* die mens God in sy godsdiens, maar *heers* hy in sy kultuuraktiwiteit.[1)]

Godsdiens is geen kultuur nie, al maak dit ook van kultuur gebruik, soos byvoorbeeld taal, lied, musiek, Bybelboek, Psalm- en gesangboeke, doopvonte, nagmaalsbekers, orrels, kerkgeboue, ensovoorts. Hierdie dinge is maar middele vir godsdiens en die gebruik hiervan maak van godsdiens nog geen kultuur nie. Omgekeerd het kultuur ook godsdiens nodig. Want kultuur is in godsdiens gegrond en godsdiens gee aan kultuur leiding en verdieping.

Sodra ons egter kultuur as roeping sien, as vervulling van 'n Goddelike opdrag, dan dien die mens God ook daarmee. Om verwarring te voorkom, noem ons hierdie diens van God in omvattende sin nie godsdiens nie, maar religie. Alle kultuurarbeid is in sy diepste wese religieus bepaal, omdat God die Oorsprong van alle dinge is, ook van die aanleg van die mens om kultuur te vorm en ook van die moontlikheid in die natuur om tot kultuur omgevorm te word. Kultuurvorming is verder religieus bepaal omdat God die mens as Sy beeld geskape het, tot kultuurvormer bestem het en (reg verstaan) hom as Sy ‚mede-arbeider' op aarde geplaas het vir die vervulling van Sy raadsplan. Ten slotte omdat die mens geroep is om ook kultuur te vorm tot eer en verheerliking van [#127] God, die Allerhoogste. Kultuur is geen godsdiens nie, maar wesentlik religieus bepaal.

Ten slotte 'n opmerking oor beskawing en bekering. Beskawing is resultaat van mondige selfbeheer

en van mondige beheersing van die natuur. In die sin is dit meer uiterlik en tegnies van aard, en wel in vergelyking met bekering wat innerlik is en wat die innigste kern van die mens - sy hart - raak. Soos kultuur onder leiding en verdieping van godsdiens staan, lei en verdiep bekering beskawing.

4. Die vorming van kultuur (waaronder kultuurvorming as heerskappy; die mens kan, mag en behoort kultuur te vorm) en roeping.

[a] Hierbo het ons gestel: wat die mens aanraak, word kultuur. Die mens het ’n towerstaf, ’n gawe wat God hom gegee het. Maar kultuurvorming is meer as letterlike aanraking. Menslike kultuurvorming is heerskappy. (Vergelyk onder andere Gen. 1: 26 en 28; Gen. 2 : 15,19 en 20). God het die mens, die kultuurvormer, as *heer* geplaas oor Sy skepping. Die mens *heers* kultuurvormend oor alles wat God aan sy sorg toevertrou. Hierdie *heer-wees,* hierdie *heerskappy,* hierdie *heersing* en *beheersing* druk die menslike *heerlikheid* op aarde uit. Juis, onder andere, as *heer* van Gods werk is die mens beeld van God, Koningskind. Hoe heers die mens nie oor die deeg wat hy knie, oor die geluide en klanke as hy praat of musiek maak, oor die marmer as hy ’n marmerbeeld vervaardig, oor die kenbaarheid van die dinge as hy wetenskap vorm en oor die kragte van die natuur as hy ’n atoombom laat ontplof nie! Selfs die eenvoudigste handeling, soos byvoorbeeld die afstof van meubels, openbaar hierdie misterie van menslike *heerskappy* en menslike *heerlikheid.*

[b] Die mens heers omdat hy iets kan verrig. Let op hierdie woordjie KAN. Die menslike kunne is iets besonders. Want die mens kan kies. ’n Klip kan nie kies of dit sal val of nie. ’n Boom kan nie kies of dit sal vrugte dra of nie. ’n Dier kan nie kies of hy volgens sy instinkte sal handel of nie. Maar die mens kan kies of hy dit of dat sal doen en of hy dit sus of so sal doen. Dit maak menslike kunne iets merkwaardigs. Ook hierin lê ’n misterie opgesluit.

Juis omdat die mens kan kies, is hy toerekenbaar en kan hy van sy dade, van sy kultuurvorming rekenskap gee en kan van hom rekenskap vir sy dade gevra word; en kan hy ook daarvan rekenskap gee of en hoe hy sy roeping vervul het. Juis daarom het dit sin dat God van die mens eis om rekenskap van sy werke te gee. Dat die mens iets toerekenbaar kan doen, is ook ’n misterie. Hierdie misterie is gegee al stop die mens ’n kous of al vervaardig hy ’n satelliet, al poets hy [#128] skoene of al skilder hy ’n Nagwag, soos Rembrandt, al vee hy ’n straat skryf hy ’n tragedie, soos Shakespeare, en al roep hy ’n hond, of al ontketen ’n wêreldoorlog.

[c] Die mens KAN nie net nie, maar hy MAG ook iets doen. Hy mág dit doen en dat nie; hy mág dit sus doen, maar nie só nie. Ook die woordjie MAG die woordjie KAN, ’n doodgewone, alledaagse en vanselfsprekende woordjie, maar tog net so misterieus soos die woordjie KAN. Mag my kleindogter studeerkamerboeke uit die rakke pluk? Mag studente klasse ,massa’? Mág arbeiders staak? Mag die regering belasting in? Mag die mens atome splits?

Gesaghebbers (soos ouers, onderwysers, offisiere, werkgewers, staatsowerhede, ensovoorts) bepaal wat mag en wat nie mag nie. So bepaal ons Universiteitsraad dat u hierdie kursus in Kulturele Roepingsleer mag volg. Waar gesaghebbers hul gesag vandaan kry , en op grond waarvan hulle bepaal wat mag en wat nie mag nie - hierdie kostelike vrae kan ons hier nie beantwoord nie.[2)]

Ons wil net daarop wys dat wat gedoen mag word, ’n voorreg is. Ons besef veels te min die voorregte wat ons besit. As ons hier te lande ’n Kommunistiese bewind sou kry en ons dan nie mag doen nie wat ons nou wel mag doen, of as ons in ’n ongeluk arms of bene of oë verloor, salons terdeë besef watter voorregte ons gehad het, en wat ’n voorreg eintlik beteken. Om kultuur te vorm, is ’n voorreg. As ons kultuurvorming as roeping sien, dan is dit ’n voorreg reg wat God ons gee. Nog dieper gesien; om ons kulturele roeping te mág vervul, is ’n misterieuse, van God gegewe voorreg.

Ek weet nie of u besef watter voorreg dit is nie, waar dit juis deur Gód, die Oorsprong van alle dinge, aan mens geskenk word. Van Godsweë mag ons kultuur vorm en daardeur ons [#129] roeping as Sy medearbeiders op aarde vervul. Hierdie misterie, hierdie geskenk, is gegee waar ons werk of speel, hare kam of wetenskap vorm, blomme pluk, of mekaar liefhet, handel drywe of met mekaar trou, kuns geniet of ons beste kragte ten behoewe van ons volk gee. Orals waar die mens kultuur vorm, maak hy van ’n Goddelike voorreg gebruik.

[d] Die mens KAN, hy MAG, maar ook BEHOORT hy iets te doen.[3] Hy behoort dit te doen en nie dat nie; hy behoort dit sus te doen en nie so nie. Ook hierdie doodgewone, alledaagse en vanselfsprekende woordjie BEHOORT openbaar ’n misterie - eintlik ’n nog dieper misterie as die woordjies KAN en MAG. Dit is ’n woordjie wat ons nog skerper laat sien wat menslike roeping is. Die woordjie KAN stel ’n moontlikheid en ons toerekenbaarheid. Die woordjie MAG stel ’n vergunning, ’n voorreg wat ons geniet; dit laat iets toe; dit ‚laat’ ons ‚vry’. Maar die woordjie BEHOORT ‚laat’ ons nie ‚vry’ nie. Dit bind ons. Dit stel ’n eis aan ons. Dit plaas ons onder ’n plig.

Menslike gesaghebbers[4] mag pligte aan hul onderdane stel. Ons gaan hierop nie in nie. Ons gaan dadelik voort na daardie BEHORENSEISE, na daardie pligte wat vir alle mense (gesaghebbers en gesagsonderdane) geld, na daardie pligte wat bo alle mense staan, met ander woorde, wat God aan die mens as sodanig stel.[5]

Wat die mens behoort te doen, daaroor beskik hy nie. Hy staan onder die behorenseise. Wat hy behoort te doen, stel aan die mens ’n onvoorwaardelike eis.[6] Dit stel hom voor die keuse van goed en kwaad, van gehoorsaamheid en skuld. Met hierdie keuse is die mens nie net toerekenbaar nie, maar is hy bowendien verantwoordelik. Hier word van hom nie net rekenskap gevra nie, maar verantwoording geverg. Juis omdat die mens tussen goed en kwaad kan kies, [#130] tussen wat hy wel en wat hy nie behoort te doen nie, is hy ’n verantwoordelike wese, en word hy, as hy ongehoorsaam is, sleg en skuldig.

Rekenskap van sy doen en late kan die mens aan sy gelykes gee. So kan ’n wetenskaplike byvoorbeeld voor ’n wetenskaplike kongres rekenskap daarvan gee hoe hy tot ’n bepaalde teorie kom. Maar verantwoording doen die mens slegs aan iemand wat bo hom staan, wat gesag oor hom het {byvoorbeeld ’n kind aan sy ouers, ’n soldaat aan sy offisiere, ’n lidmaat aan sy kerkraad). waar God bepaal wat goed en sleg is, wat die mens behóórt te doen en wat waar die mens onder die wil en wet van God staan, is hy aan God verantwoording vir sy doen en late verskuldig, en kom hy onder die oordeel van God te staan en voor die moontlikheid van skuld en sonde.

Wat die mens behoort te doen, is plig, en plig is wat die mens behoort te doen. Al kan die mens kies tussen dit en dat en sus en so, is die plig, die behorenseis, ’n bevel wat tot hom gerig word. En waar God die mens sy plig stel, beveel God. Roeping is verpligting, ’n bevel wat van God tot die mens uitgaan. Roeping tot kultuurvorming - en wel tot kultuurvorming ooreenkomstig die wil en wet van God - is ’n Goddelike bevel.

Luister maar na die gevleuelde woorde van ons onvergeetlike Totius (pr dr. J. D. du Toit); “Die woord ‚roeping’ het vir ons ’n heilige klank en heiligende krag. Omdat dit onderstel stipte gehoorsaamheid aan die stem *van die Here* Dieselfde God wat van ewigheid tot ewigheid oor ons lewe beskik, bepaal ook ons bestaan op aarde. Sodra daarom die sielelewe van die gelowige ontwikkel, sodat hy kan dink en wil, *roep* God hom tot sy besondere lewenstaak en gee hom daartoe sy aanstelling. Vat dit streng op. Hierdie waarheid laat ons met bewende erns verskyn voor God, ons Skepper en ons Regter tewens. Eenmaal geroep - en ons behoort vir altyd, hetsy dat ons lewe of dat ons sterwe, *aan* God *Here.* Alle eiewilligheid is dan op ’n end. ..Die woord ‚roeping’ het dus skerpe klank. Maar daarom vrees ons nie daarvoor nie. Inteendeel, dit is vir ons die skerpe klank van krygsmusiek. Net soos krygsmusiek dien om die stryer strydlustige stemming te bring, of om hom, vermoeid en moedeloos, tot vernude aanval op te wakker, so dien die krygsmusiek van die roeping van God om ons uit ons ywerloosheid op te skrik en ons te besiel met ’n blye gees, sodat ons met vrolike moed verder kan gaan.”[7]

Stel hierteenoor die mens wat pligte as harde, koue en onaangename dwang maatreëls beskou, wat in sy kultuurvorming nie wil en geen lus het om te doen wat hy behoort te doen nie, of daardie mens wat, soos die ewolusionis, die mens as dier sien en geen roeping ken nie, of daardie mens wat, soos die humanis, eis dat nie God nie, maar die mens self homself sal roep en self sal bepaal [#131] wat hy behoort te doen! Pligte is koud, hard en onaangenaam waar liefde ontbreek en, in roepingsverband, waar die liefde tot God ontbreek. Maar waar liefde brand vir wat gedoen behoort te word, vir die taak wat God op die mens lê en vir die verwesenliking van die bestemming van die mens op aarde soos God dit bepaal het, daar is pligte nie koud, hard en onaangenaam nie, maar die heerlikste vanselfsprekendheid en word hulle met geesdrif behartig. Dit word deur die volgende voorbeelde verduidelik. Dit is die plig van die moeder om die hulpelose baba in die wieg te versorg. Waar liefde ontbreek, is hierdie plig koud, hard en onaangenaam. Maar waar moederliefde brand, is dit 'n roeping wat sy met hart en siel behartig. As iemand in 'n navorsingsinstituut sonder liefde moet navors, dan is daardie verpligting hard, koud en onaangenaam. Maar waar geesdrif en liefde die navorser beetpak, doen hy hierdie plig met vreugdevolle inspanning en sal hy dag en nag, soveel moontlik, met besieling sy beste kragte daaraan gee; niks is vir hom te veel nie. Nog iets. Ken en verstaan u die loflied op die liefde vir die wet van God - Psalm 119?

Nog net een opmerking. Die mens is tot kultuurvorming geroep, en geroep om dit so te vorm, soos God dit bepaal het. Vir hierdie roeping is daar niks te gering nie. Die behorenseis, die verpligting van hierdie roeping geld vir alle kultuuraktiwiteite. Selfs dit wat ‚kafferwerk' genoem word, staan onder 'n Goddelike roepingseis, en - om woorde van Totius te gebruik - selfs die sogenaamde "kafferwerk" is 'n roeping "met 'n heilige klank en 'n heiligende krag". Alle kultuurarbeid word as roeping deur God geheilig.

As ons alles wat tot dusver gestel is, saamvat, dan is menslike kultuurvorming die voorreg en verpligting van 'n toerekenbare en verantwoordelike menslike heerskappy en heerlikheid in diens van God, 'n vervulling van 'n Goddelike roeping, onder andere waardeur die mens sy bestemming op aarde as ‚medearbeider' van God verwesenlik.

5. Waaruit weet die mens wat sy roeping as kultuurvormer is ?

Op hierdie vraag kan ons nie in besonderhede ingaan nie. In die algemeen kan die mens sy roeping leer ken uit die openbaring van God in Sy Woord, en uit God se openbaring aan ons van ons take in ons daaglikse lewe; met ander woorde, uit die wil en wet van God in die Heilige Skrif en uit die take waarvoor ons in ons daaglikse lewe te staan kom. Ons wil hierdie vraag egter beantwoord deur aan te sluit by die kostelike leiding wat die Prediker ons gee (pred. 9: 10). Hy se: " Wat jou hand vind om te doen, doen dit met alle mag."

Laat ons eers die klem lê op die woordjie *jou.* " Wat *jou* hand vind om te doen..." [#132] Hierdeur word die roeping aan die een kant 'n intiem persoonlike aangeleentheid. *Jy* word persoonlik aangespreek. Aan die ander kant word die aandag hierdeur gevestig op *jou* aanleg en talente. Jy het jou aanleg en talente nie self aan jou gegee nie. Hulle *is* nie verniet aan jou gegee nie. Hulle spreek jou aan en van hulle gaan roepstemme na jou *uit* om met hulle te woeker. Uit sy aanleg en talente weet die mens ten dele wat sy roeping *is.*

Laat ons vervolgens klem lê op die woordjie *wat. "Wat* jou hand vind om te doen ..." Hierdeur word die oog gevestig op die wêreld en sy node, op die omstandighede waarin jy jou bevind, en op die geleenthede jou gegee. hulle word jou nie verniet gestuur nie. Ook hulle spreek jou aan en ook hulle gaan roepstemme tot jou uit om te doen wat jou te doen staan. Ook uit sy omstandighede en geleenthede weet die mens ten dele wat sy roeping is.

Laat ons ten slotte klem lê op die woordjie *vind.* "Wat jou hand *vind* om te doen..." Jou take, soos

dit deur aanleg en talente en deur omstandighede en geleenthede aan jou gestel word, *vind* jy, *ontdek* jy. Dit is nie jy wat jou roeping aan jouself stel nie; dit word aan jou gestel. En bowendien *vind* jy *nou* dit en *dan* dat om te doen.

En dan kom die roepingsbevel: doen dit met alle mag!

Wie ’n oop oor het vir die roepstemme wat van sy aanleg en talente, asook van sy tydsbepaalde omstandighede en geleenthede tot hom uitgaan, wie hier nie horende doof is nie, en wie nie eiewillig wil lewe en handel nie, sal in meeste gevalle duidelik sien wat hy behoort te doen; dit wil sê, waartoe hy verplig is; met ander woorde, wat sy roeping is. U kan enige taak tot voorbeeld neem. Ek beperk my tot die volgende. As u die eerste is wat op ’n motorongeluk afkom, dan spreek hierdie situasie ’n duidelike taal, al swyg die beseerdes en verminktes. U word daardeur persoonlik aangespreek. Dit stel aan u persoonlik ’n plig. U word persoonlik geroep om te help of hulp te vind. As u weier en wegloop, staan u veroordeel en skuldig. So word elke mens van oomblik tot oomblik voor take gestel, word take voor sy voete gewerp, word hy deur hulle aangespreek, verplig, geroep. Ons leef nie in ’n sinlose, toevallige en absurde wêreld, ’n wêreld wat vir ons ’n bedreiging is nie, maar in ’n wêreld wat God aan ons sorg toevertrou het, en wat ons - al is dit in stomme taal - ons roeping laat sien. En deur al die roepingstemme wat van die take tot ons kom, heen tril die stem van God, die Roeper: jy moet God dien en eer in alles wat jy doen en laat wat jou hand vind om te doen, doen dit met alle mag!

Met alle mag - want watter taak jy ook mag behartig, al is dit hoe gering of hoe groot, dit verdien om goed gedoen te word. Want dit is, in roepingsverband gesien, ’n diens van God. Dit moet *goed* gedoen word; ooreenkomstig die wil en wet van God. Ook en veral ook die geopenbaarde wet van God roep die mens en stel aan die mens *hoe* hy sy roeping sal vervul.

[#133]

In hierdie verband moet nog een gesigspunt beklemtoon word, naamlik die geskiedenis. Elke mens, elke samelewingskring, elke kultuurkring het ’n geskiedenis. Ook uit die geskiedenis kan die mens as enkeling en as samelewingskring ten dele leer wat sy roeping is, en wel in tweërlei opsig. Daar is eerstens die ontwikkelingstadium wat bereik is. Van iemand wat pas as onderwyser, as kunstenaar, as ekonoom, ensovoorts, begin, kan nie verwag word wat wel van die mens verwag kan word wat tot rypheid van ervaring gekom het nie. So ook kan van ’n kultureel minder ontwikkelde ras, soos byvoorbeeld die Bantoes, nie verwag word wat wel verwag kan word van ’n kultureel hoër ontwikkelde ras, soos byvoorbeeld die Europeane, nie. Tweedens is daar die gang van die geskiedenis. Deur die geskiedenis van elke mens, elke samelewingskring, elke kultuurkring loop ’n draad wat rigtinggewend is. As ’n mens voor ’n tweesprong staan en nie weet wat hy moet doen, wat presies sy roeping op daardie oomblik is nie, help dit dikwels as hy op sy verlede terugkyk, na die sinsdraad van sy geskiedenis. Dit het president Kruger met betrekking tot ons volk bedoel, toe hy ons gemaan het om na ons volksverlede te kyk en om wat daarin goed, skoon en edel is, te neem vir die bepaling van ons volk se toekoms. Ook die gang van ons volksgeskiedenis (‚in U lig’ verstaan) is ’n roepstem wat ons na die toekoms heenwys.

So kan ons ons roeping leer ken uit die Woord van God, uit die openbaring van Sy wil en wet, uit ons aanleg en talente, uit ons omstandighede en geleenthede en uit ons geskiedenis.

6. Die universaliteit van roeping (om kultuur te vorm)

‚Om kultuur te vorm’ plaas ons in hakies, omdat kultuurvorming nie die enigste roeping van die mens is nie.

Elke mens en elke samelewingskring staan onder roeping. Die hele mens word geroep. Die mens

is elke oomblik van sy lewe en waar hy hom ook al mag bevind, en met betrekking tot wat hy mag doen en laat, ’n geroepene. Hy staan geheel en al in diens van die Here. En - soos reeds gesê - van sy roeping kry die mens nooit en nêrens vakansie nie.

Roeping is dus universeel en omvat veel meer as net ’n bepaalde beroep; van watter belang daardie beroep ook al mag wees. Die mens is selfs tot rus, spel en vermaak en juis ook tot vreugde geroep, en nie net tot die ernstiger kant van sy lewe nie. (Lees maar weer die Prediker.)

[#134]

7. Die differensiasie van roepings om kultuur te vorm

Jy leer jou roeping onder andere ken uit jou aanleg en talente, asook uit jou omstandighede en geleenthede (gesien ,in U lig’). Maar geen twee mense geen twee menslike samelewingskringe het presies dieselfde aanleg en talente presies dieselfde omstandighede en geleenthede nie - en daarom ook nie presies dieselfde take en bestemming nie. Dit beteken dat roeping en roeping van geval tot geval verskil, dat daar ’n differensiasie van roepings is. Hierdie ryke verskeidenheid van roepings moet eerbiedig word; want dit is in God se bestel so deur Hom gewil. Elke mens en elke samelewingskring vind in sy besondere roeping sy besondere bestemming op aarde.

Daarom is dit verkeerd as ’n vrou, vir sover sy vrou is en van die man verskil gelyk aan die man as man wil wees, en omgekeerd; verkeerd van die Bantoe as Bantoe om gelyk te wil wees aan die Europeaan as Europeaan, en omgekeer, verkeerd van die werknemer as werknemer om gelyk te wil wees aan die werkgewer as werkgewer; verkeerd van die gesagsonderdaan as gesagsonderdaan om gelyk te wil wees aan die gesaghebber as gesaghebber. Dit is juis hierdie differensiasie van roepings (dit wil sê, van die deur God bepaalde bestemming wat ten grondslag lê van ons apartheidsideologie. Maar elkeen moet met betrekking tot sy besondere roeping die hoogste verwerklik wat moontlik is. En dit beteken dat alle onderdrukking verkeerd is. Want God roep. Nie net die man nie, maar ook die vrou, nie net die Europeaan nie, maar ook die Bantoe nie net die werkgewer nie, maar ook die werknemer, en nie net die gesaghebber nie, maar ook die gesagsonderdaan is geroepe om die hoogste te bereik waartoe sy aanleg en talente, asook sy omstandighede en geleenthede, hom in staat stel. Dit geld vir alle differensiasie van roepings. Die roeping van ’n vrou as vrou is anders as die van ’n man as man; die van ’n kunstenaar anders as die van ’n politikus, die van ’n boer anders as die van ’n medikus; die van ’n handelaar anders as die van ’n wetenskaplike; die van ’n gesaghebber anders as die van ’n gesagsonderdaan; die van ’n skool anders as die van ’n skaakklub; die van ’n fabriek anders as die van ’n gesin; die van ’n kerk anders as die van ’n staat. Nog meer, die roeping van huwelik en huwelik, van gesin en gesin, van volk en volk, van staat en staat en van maatskaplike organisasie en maatskaplike organisasie verskil. Wie dink hier nie aan die gevleuelde idioom van Abraham Kuyper, “soewereiniteit in eie kring”, nie?

By al hierdie differensiasie van roepings moet ook in gedagte gehou word die differensiasie wat deur die geskiedenis bepaal word, naamlik die differensiasie van ontwikkelingstadium en die differensiasie van die gang van die besondere geskiedenisse. Want elke mens en elke samelewingskring het sy besondere [#135] geskiedenis waarin telkens op ’n besondere wyse sy besondere roeping gevind en vervul behoort te word.

8. Die eenheid van roeping (tot kultuurvorming)

‚Tot kultuurvorming’ plaas ons in hakies omdat die eenheid van roeping alle roepings insluit en nie net die van kultuurvorming nie.

Eerstens het elke mens aan talryke kringe deel; hy is byvoorbeeld lid van ’n huwelik, van ’n gesin, van ’n volk, van ’n staat, van ’n aantal maatskaplike organisasies, ensovoorts. Hierdeur is ’n differensiasie van besondere roepings in hom verenig. Tweedens komplementeer roepings mekaar en vul hulle mekaar aan. In ’n huwelik het die man byvoorbeeld sy en die vrou haar roeping, maar binne die eenheid van die huwelik vorm hulle tog ’n roepingsgeheel wat mekaar aanvul. Derdens hang roepings in die sin saam dat hulle van mekaar afhanklik is. Die een het in die behartiging van sy roeping die hulp van die ander nodig. So het die skool byvoorbeeld die medewerking van ouers, staat, maatskappy en kerk nodig; of as die staat nie reg handhaaf nie, hoe kan die roepings van enkelinge en van huwelik, gesin, volk en maatskaplike organisasies na behore behartig word? Vierdens vorm die mensheid met sy taak op aarde ’n eenheid ; die mensheid is in Adam uit een bloede één, en die herbore mensegeslag is in Christus een. Ook histories gesien, is menslike roeping ’n geheel as vervulling van Gods raadsplan op aarde. Maar genoeg.

Dit is dan ook duidelik dat geen enkele roeping in isolasie mag en behoort behartig te word nie en dat die mens (as enkelinge en as samelewingskringe) tot onderlinge hulp en diens verplig is. Die een moet die ander help om afsonderlik en gesamentlik die hoogste te bereik waartoe roepingsvervulling in staat is. Maar hierdie onderlinge diens wat die eenheid van roeping vereis, moet die verskeidenheid van besondere roepings eerbiedig. Die verskeidenheid van roepings mag nie genivelleer word nie. Die eenheid van roeping is ’n eenheid van *differensiasie.* In ons veelrassige land is die roepings van Europeane en Bantoes byvoorbeeld nie van mekaar geïsoleer nie. Hulle het elk sy besondere en meteen ’n gemeenskaplike roeping, waarin die een die ander moet onderskraag en tot diens wees sonder prysgawe van die eie roeping soos deur aard, aanleg en talente, omstandighede en geleenthede bepaal. Behalwe die roeping tot kerstening van die Bantoe, het die Europeaan ook die roeping - en dus die plig - om die Bantoes in hul kultuurvorming tot diens te wees en om hulle te help om tot .volle kultuurontplooiing, dit wil sê, tot volle kulturele roepingsvervulling, te kom, uiteindelik tot ’n selfstandigheid te kom wat gelykwaardig is aan die van die Europeaan. Wie hier onderdruk, is skuldig aan roepingsverkragting en staan [#136] onder die oordeel van God. As Afrikaners is ons volk geroepe om sy volkseie uit te bou en om tegelyk saam met ons Engels-Suid-Afrikaanse landgenote, asook met Kleurling, Bantoe en Indiër, die gemeenskaplike roeping wat God aan Suid-Afrika gee, te behartig, en wel tot eer en verheerliking van God wat ons roep. Behartiging van ons Afrikaanse kultuurroeping in isolasie en as enigste doel, geïsoleer van ander bevolkingsdele van ons land, ja, van die wêreld as geheel, beteken niks anders nie as ’n verslawing aan die afgod van ons Afrikanerskap.

9. Menslike vryheid, kultuur en roeping

Die mens is nie net kultuurwese nie. Dit geld vir die enkele mens, vir die samelewingskringe en vir die mensheid as geheel. Aan die een kant vertoon die liggaam van die mens ooreenkomste met byvoorbeeld stof, plant en dier. Maar waarop ons veral wil wys, is dat aan die ander kant die mens as godsdienstige en as God-dienende wese veel meer is as ’n blote kultuurwese. Nieteenstaande al hierdie onderskeidings mag ons die eenheid van die mens nie uit die oog verloor nie.

Teen dié agtergrond moet ons menslike vryheid verstaan. Vryheid is nie die reg van die mens om eiewillig te kies of hy (ook in sy kultuurvorming) God sal dien of nie, en om eiewillig te bepaal hoe hy kultuur sal vorm nie. Ware menslike vryheid is diens van God en God dienende, Sy wet betragtende, kultuurvormende heerskappy waarmee die mens sy van God gegewe bestemming op aarde verwesenlik. Menslike vryheid is gehoorsaamheid aan God. Menslike vryheid is roepingsvervulling en roepingsvervulling is menslike vryheid.

Sodra die mens egter eiewillig sy gang gaan, verloor hy vanself sy vryheid. Dan kom daar die een of ander afgod in die plek van God, die Roeper. Hierdie afgod kan die mens self wees, sy volk, wetenskap, kuns, eer, mag, rykdom, of wat ook al. En hierdie afgod is ’n verslawer. En deur hierdie verslawing verkrag die mens sy roeping sodat hy nie ware kultuur vorm nie, maar wankultuur.

Die mens het net een keuse: of die diens van God, dit wil sê vryheid (waaronder ware kultuurvorming as roepingsvervulling), of afgodediens, dit wil sê slawerny, vorming van wankultuur en roepingsverkragting.

Maar die eenheid van differensiasie van roepings laat ons sien dat die keuse van die een (enkeling of samelewingskring) nie van die ander geïsoleer kan word nie. Waar die een sy roeping na behore vervul, dit wil sê vry is, help hy die ander tot roepingsvervulling. Maar wanneer die een sy roeping nie behartig nie, of nie na behore behartig nie, bemoeilik en strem hy die ander in sy roepingsvervulling, in sy vryheid. Die vryheid van die een vereis die vryheid van die ander; die onvryheid van die een belemmer die vryheid van die ander.

[#137]

Kultuurvorming (van die enkeling, van die samelewingskring) is, soos ons gesien het, menslike *heerskappy.* Dit is ’n openbaring van menslike *heerlikheid,* van die beeld van God in die mens. Maar kultuurvorming, as roeping gesien, openbaar aan ons dat hierdie menslike *heerskappy* en *heerlikheid* wortel in en gedra word deur die diens aan God, die groot Roeper en Taaksteller. Ware vryheid is dan ook menslike *heerlikheid,* onderwerp aan en gegrond in diens van God. Dit is die vryheid van ’n kind van God. So moet ons menslike vryheid van kultuurvorming in sy religieuse bepaaldheid sien.

10. Menslike roeping en kultuurkrisis

Hierdie keuse in ons bedeling is onuitwykbaar. Elke mens dien òf God òf ’n afgod. Die onontwykbaarheid van hierdie keuse is die diepste grond van alle kultuurkrisisse.

In die geskiedenis van die mens het twee fundamentele en radikale krisisse ingetree; die eerste met die sondeval van die mens en die tweede met die soendood van Christus. Beide gaan (in die mees oorspronklike sin) oor die verhouding van mens tot God, die diepste Grond ook van alle kultuurvorming. In die eerste geval het die mens van God afgeval en in die tweede geval is daar die moontlikheid van herstel, om tot God terug te keer. Die eerste staan in die teken van sondeverslawing en die tweede in die teken van hernieude vryheid. Die mees fundamentele spanning van alle kultuurkrisisse is dié van sondeval en verlossing of - in die woord van Augustinus - die stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis. Hierdie fundamentele krisisse met hul onderlinge spanning en stryd gaan deur alles heen, deur kerk en godsdiens, deur huwelik, gesin, volk, staat en maatskappy, deur kennis (wetenskap), taal en kuns, deur ekonomie, reg en die sedelike lewe, deur geskiedenis, opvoeding, arbeid en tegniek, en deur elkeen van ons tot in diepte van ons hart. Dit is die diepste grond van alle ander krisisse, van alle konflikte, asook van alle botsings van pligte. Omdat die mens (ook die gelowige) sondaar bly, is alle kultuur- vorming met kwaad besoedel, staan dit in die teken van verslawing. Maar nogtans bly die mens mens en behou alle kultuurvorming - hoe dit ook al deur die sonde gebreek en bederf is - die karakter van heerskappy. Vir sover die gelowige sy hart op God rig en in die rigting van God dienende kultuurvorming strewe, is dit nie verdienste nie, maar genade omdat die mens na die sondeval nie uit eie mag sy verlossing kan bewerkstellig nie. Op hierdie sake kan ons egter hier nie verder ingaan nie. Hoofsaak is om in te sien dat alle kultuurkrisisse in fundamentele sin wortel in die spanning van sondeval en van verlossing in Christus. Dit geld byvoorbeeld ook vir die kultuurkrisisse van die tydperke van die [#138] Renaissance, van die Verligting, van die Romantiek, van die 19de eeu en van die huidige kultuurkrisis. Wat die huidige krisis betref, wil ek net daarop wys dat nie net ’n keerpunt teenoor die 19de eeu is nie, maar teenoor

die gang van die hele moderne tyd vanaf die Renaissance en dat dit dus ’n epogale karakter het. Waarop die Renaissance-mens sy vertroue gestel het en wat in die 19de eeu die uiterste vorme uitgekristalliseer het, het misluk. Die vertroue van Renaissance-mens op homself as individu, op sy rede en sy wil, op die goedheid van die mens, op die ondersoek van die wêreld, op sy selfbepaalde vooruitgang, ensovoorts, is (in die onderskeie kultuurgebiede) in die 20ste eeu geskok. In moderne epog is die Westerse mens al meer ontkersten, ontpersoonlik, ontmenslik en ‚ontsedelik’. Soos reeds gesê, die huidige mens weet nie meer wie hy is, wat sy plek in die wêreld is, of hy ’n doel op aarde het nie, en indien wel, wat dit is nie. Hy het homself tot probleem geword. Ons noem net enkele kenmerke van die huidige krisis. Dit openbaar dat die mens nie meer in homself as individu, in sy rede, in sy wil, in sy goedheid, ensovoorts, vertroue het nie - ’n wantroue wat deur die bedreigings van die tegniek en veral deur die twee wêreldoorloë met hul massamoorde versterk is. Die Westerse mens neig al meer tot sosialisme of holisme (in sy diverse vorme) en irrasionalisme. Hiermee hang die verskyning van die massamens saam, asook die eenwording van die wêreld deur die tegniese oorwinning oor ruimte en tyd. Die gevaar ontstaan dat die verskeidenheid van roepings nie meer geëerbiedig sal word nie (dink maar aan die inmenging van die V.V.O. in ons landsake). Verder word roepingsvervulling bedreig deur die ophoping van take en deur oor-organisasie van menslike bedrywigheid, waardeur van die mens geëis word dat hy vir alles tyd moet maak en sodoende vir niks tyd kry nie, met die gevolg dat hy van een kultuurtaak na die ander jaag en geen rus het nie. Oorhaastigheid, onsekerheid en fundamentele doelloosheid karakteriseer die huidige krisis. By dit alles kom ’n teësinnigheid om onder ’n wetsorde, al is dit die wetsorde van God, van die sedewet, of wat ook al, te buig, en die neiging om die heil te soek in, waardes’, wat dit ook mag beteken. Let maar op hoe die woord ‚waarde’ vandag modewoord word in die grond van die saak vergoddelik word. Maar genoeg.

Ook Suid-Afrika het deel aan hierdie huidige krisis. Daarenbowe het hy eie krisisse. Reeds die koms van Van Riebeeck het vir Suid-Afrika ’n krisis beteken, so ook die Groot Trek. Is dit nodig om in die geskiedenis van ons volk te wys op die krisisse wat bepaal is deur die verhouding van Boer en Brit (dink maar aan die betrokke oorloë, politieke stryd, taalstryd, skoolstryd, stryd op ekonomiese gebied, in die algemeen: kultuurstryd, waarin die Afrikaner hom geroepe gevoel het om sy eie nie prys te gee nie, maar uit te bou). Of dink aan (huidige krisis waarin die verhouding van Europeaan tot Kleurling, Naturel en Indiër staan, asook in hierdie verband aan die spanning tussen ons land en die [#139] buitewêreld. Maar soos reeds gestel, het Suid-Afrika vandag ’n roeping waarin Afrikaner en Engelsman en waarin Europeaan, Kleurling, Naturel en Indiër mekaar moet vind om met handhawing van elk se besondere roeping, gesamentlik en in onderlinge vriendskap en diens die roeping van Suid-Afrika, wie se lot aan ons almal toevertrou is, te behartig, en wel so te behartig dat elk die hoogste sal bereik waartoe aanleg en talente, omstandighede en geleenthede hom in staat stel. Bowendien het Suid-Afrika sy roeping ook in breëre wêreldverband, en in hierdie wêreldkrisis mag en kan Suid-Afrika hom nie van die res van die wêreld isoleer nie.

Krisisse is in die grond van die saak besonder intensiewe en dringende wyses waarop God tot die mens spreek en hom roep, en waarin die verantwoordelikheid van die mens skerper as anders gestel word. Krisisse in ons sondige en gevalle wêreld hou nie net gevaar in nie, maar het juis ook positiewe betekenis: hulle bied nuwe moontlikhede vir grootse positiewe dade. Hierdie positiewe aspek van krisisse mag ons nie uit die oog verloor nie. In die geloof dat God alle dinge bestier, mag ons juis dankbaar wees vir die positiewe geleenthede wat krisisse, ook die huidige, ons bied.

Ons volk se toekoms hang egter veral af van die fundamentele krisis - sy verhouding tot God. Ook ons volk is vinnig besig om te ontkersten. Kan hy in sy krisisse soos sy voorgeslagte (Geus, Hugenoot en Voortrekker) nog biddend na die wil van God vra? Hierdie vraag het ook Vader Kestell beangstig toe hy ons volk toegeroep het: “Terug na die God van ons vaders!” Slegs as ons Afrikaanse volk as oortuigende Christenvolk na behore sy roeping vervul, ook in diens van die roeping van ander rasse in ons land, kan hy gelowig en met ’n rustige gemoed die toekoms wat God beskik, tegemoet gaan. Waar dit ontbreek, beangstig die toekoms.[8)]

[#140]

1.14.6. Hoe is ons Roeping Wêreldwyd?*

(Die vraagstuk van die Ekumene)

In ons tydskrifte en ander publikasies kom ons teenwoordig steeds meer die woorde *ekumene* en *ekumenies* tee. Baie van ons weet nie wat hierdie woorde presies beteken nie. Ander wat hierdie woorde besig, heg daaraan nie almal dieselfde betekenis nie. Die saak waarop hulle dui, is vandag besonder aktueel en gewigtig. Om hierdie redes mag dit waardevol wees om die betekenis van hierdie woorde noukeurig te omskryf en om die belang van die saak waarop hulle betrekking het, te stel.

Hierdie studie tref onderskeidings, trek lyne en stel probleme. Verskillende vraagstukke word nie beantwoord nie; die betrokke instansies wat met 'n ekumene te doen kry, sal self hulle eie antwoorde daarop moet vind.

A. Terminologiese oriëntering

Die Griekse woord *oikoumenè gè* beteken *bewoonde aarde.* Hulle vorm etimologies die oorsprong van ons woorde *ekumene* en *ekumenies.* Hulle dui 'n *wêreldwye eenheid* van die *mensheid* aan - respektiewelik van die destyds bekende mensheid, soos byvoorbeeld in die Romeinse keiserryk.

Hierdie woorde het gedurende die eeue 'n betekenisverskuiwing ondergaan[1)]

. Met hierdie studie trag ons om die juiste betekenis te vind, soos hierdie woord ons insiens vandag geld of behoort te geld. Uit die huidige gebruik van hierdie woorde, asook uit die stryd van menings omtrent die saak waarop hulle betrekking het, blyk dat met *ekumene* en *ekumenies* nie 'n alomvattende eenheid van die mensheid bedoel word nie, maar slegs die eenheid van die mensheid in 'n bepaalde - byvoorbeeld kerklike, staatse, sosiale of ekonomiese - verband.

[#141]

Die idee van 'n *wêreldwye eenheid van die mensheid* is meersinnig. Om te verstaan wat presies met *ekumene* en *ekumenies* bedoel word - oftewel behoort bedoel te word - is dit nodig om die genoemde meersinnigheid uiteen te stel.

B. Begripsmatige presisering

[a] *Die idee van 'n universele eenheid van die mensheid.* Uit die Woord van God, asook uit die teologie, ken ons die eenheid van die mensheid volgens afstamming uit Adam, en ook die eenheid van die herbore mensegeslag in Christus. In beide gevalle het ons met 'n universele eenheid van die mensheid te doen. Hierdie eenheid is geen ekumene, is nie ekumenies nie, want dit omvat alle verskeidenheid en samehang van die mensheid en is nie net wêreldwyd nie maar strek hom ook oor alle eeue uit.

[b] *Die idee van 'n wêreldwye interindividuele eenheid van die mensheid.* Kosmopolitisme is hiervan 'n voorbeeld. ‚Kosmopolitisme' en ‚kosmopolities' dui aan 'n wêreldwye eenheid van individue op staatkundige of politieke gebied. Die kosmopoliet is staatsburger van die wêreld, en die hele wêreld is sy vaderland. Hieraan alleen ag hy hom lojaliteit verskuldig. Kosmopolitisme hou geen rekenskap met die verskeidenheid van volke nie, en vorm dus 'n teëstelling tot 'n wêreldwye internasionalisme. Wie 'n kerk as 'n genootskap opvat, kon 'n wêreldwye kerkgenootskap - 'n soort kerklike

‚kosmopolitisme' - voorstaan. Ook dit is 'n voorbeeld van 'n - moontlike - interindividuele eenheid van die mensheid. Ook kan as voorbeeld genoem word die bekende wêreldwye broederskap - *fraternity* - van byvoorbeeld natuurwetenskaplikes of kunstenaars wat sig bo die verskeidenheid van, sê maar, nasionaliteite en godsdienste verhef. Hierdie meganiese wêreldwye eenheid van losstaande gelyke individue vorm geen ekumene en is nie ekumenies nie, soos later sal blyk.

[c] *Die idee van 'n wêreldwye intersosiale eenheid van die mensheid.* Internasionalisme kan hom wêreldwyd uitbrei. Dit is 'n vorm van 'n intersosiale wêreldwye eenheid van die mensheid. ‚Internasionalisme' en ‚intemasionaal' beteken dan 'n verskeidenheid van selfstandige volke - elkeen soewerein in eie kring - met 'n wêreldwye same- of wisselwerking tussen hulle. Ander vorme van 'n wêreldwye intersosiale eenheid van die mensheid is byvoorbeeld die intersosiale - as u wil: ‚internasionale' - verbondenheid van kerke, van ekonomie-kringe, van wetenskaplike of kunskringe, van jeugorganisasies, ensovoorts. Waarom 'n wêreldwye intersosiale eenheid van die mensheid ook geen ekumene vorm en ekumenies is nie, word hieronder verduidelik.

[d] *Die idee van 'n ekumene, van 'n ekumeniese - dus wêreldwye - eenheid van die mensheid.* Waar die idee van 'n wêreldwye interindividuele eenheid van die [#142] mensheid primêr van 'n *veelheid* van gelyke individue uitgaan, en die idee van 'n wêreldwye intersosiale eenheid van die mensheid primêr uitgaan van *verskeidenheid* - en per implikasie ook van 'n *veelheid* - van die betrokke samelewingskringe, daar stel die idee van 'n ekumene 'n wêreldwye *eenheid* van die mensheid voorop. Dit sien die mensheid in die eerste plek as *een geheel.* Epigragrammaties kan ons dit ooreenkomstig die bekende formule soos volg stel. In sowel die geval van 'n interindividuele as van 'n intersosiale wêreldwye eenheid van die mensheid geld dat die eenheid (die geheel) gelyk is aan die som van sy dele (onderskeidelik, individue en betrokke samelewingskringe), maar vir ekumeniese eenheid geld dat die geheel (die eenheid) meer is as die som van die dele (onderskeidelik, samelewingskringe en individue). Waarby 'n wêreldwye interindividuele eenheid van die mensheid menslike *gesag* primêr in die *enkeling* rus en by 'n wêreldwye intersosiale eenheid van die mensheid menslike *gesag* primêr in *elk* van die onderskeie samelewings (byvoorbeeld kerke, volke, state ensovoorts) geleë is, daar vereis 'n ekumene primêr 'n *sentrale* organisatories geïnstitueerde *eenheids*- of *geheelsgesag.* Die aard van hierdie gesag mag van geval tot geval (byvoorbeeld op kerklike, staatse of ander gebied) verskil, 'n ander sin hê en in meer of minder beperkte vorm geld. Maar ons moet versigtig wees. Want die idee van 'n ekumene is *nie totalitêr* (oftewel *totalitaristies)* nie en wel, onder andere, om twee redes. Eerstens omdat die ekumene die wêreldwye eenheid van die mensheid telkens *slegs in 'n bepaalde* (byvoorbeeld kerklike of staatse) *verband* stel en nie betrekking het op samelewingskringe buite die betrokke verband nie. Tweedens, omdat dit binne eie verband die *verskeidenheid,* van soewereine samelewingskringe en verantwoordelike individue *eerbiedig.*

[e] *Die idee van 'n wêreldwye totalitêre - oftewel totalitaristiese - eenheid van die mensheid.* Totalitêre state (soos byvoorbeeld Kommunistiese, Fascistiese en Nasionaal-sosialistiese) word gekenmerk deur 'n *sentrale diktatoriale gesag,* deur *miskenning* van individueel persoonlike verantwoordelikheid as sodanig en deur *nivellering* van die verskeidenheid van kringsoewereine samelewingskringe. So subsumeer die Kommunisme byvoorbeeld individue en die ander samelewingskringe onder die politico-ekonomies georganiseerde ‚arbeidersmaatskappy'. In die Fascisme word hulle onder die eties bepaalde staat gesubsumeer en in die Nasionaal-sosialisme onder die deur bloed en bodem bepaalde Germaanse volk of ras. (Dat die Fascisme die Rooms-Katolieke Kerk nie onder die staat kon subsumeer nie, is insidenteel.) Afgesien van die Nasionaal-sosialisme (‚nasionaal-sosialisme is geen eksportartikel nie'), strewe die Kommunisme (met sy ideaal van wêreldheerskappy) na en leen die Fascisme (in prinsipe) hom tot 'n wêreldwye totalitêre (oftewel totalitaristiese) eenheid van die mensheid. 'n Wêreldwye totalitêre (totalitaristiese) eenheid van die mensheid kan dus byvoorbeeld 'n Kommunistiese of 'n Fascistiese eenheid wees.

[#143]

(a) Die universele (alomvattende) eenheid van die mensheid, *(b)* die interindividuele wêreldwye

eenheid van die mensheid, *(c)* die intersosiale wêreldwye eenheid van die mensheid en *(d)* die ekumene is nie totalitêr (oftewel totalitaristies) nie, onder andere omdat *(a)* die universele eenheid van die mensheid die verskeidenheid van kringsoewereine samelewingskringe en verantwoordelike individue eerbiedig en omspan; *(b)* die wêreldwye interindividuele eenheid van die mensheid primêr uitgaan van die veelheid van verantwoordelike individue; (*c*) die wêreldwye intersosiale eenheid van die mensheid primêr uitgaan van 'n verskeidenheid van kringsoewereine samelewingskringe (met eerbiediging van individuele verantwoordelikheid), en omdat *(d)* die ekumene die wêreldwye eenheid van die mensheid slegs in 'n bepaalde (byvoorbeeld kerkse of staatse) verband stel, en die verskeidenheid van kringsoewereine samelewingskringe en van verantwoordelike individue eerbiedig.

Onthou moet word dat ons telkens met die *idee* van 'n wêreldwye eenheid van die mensheid te doen het.

In hierdie verband is dit nogal interessant om daarop te let dat die Rooms-Katolisisme op universaliteit aanspraak maak, dat dit as kerklike instituut eerder ekumenies is en onder andere met sy pouslike gesag, met sy kerkstaat (die Vatikaan), kerklike politieke partye, subsumpsie van huwelik en gesin onder die kerk, leke-onmondigheid, kerklike arbeidersorganisasies, kerk-universiteite, kerkskole en kerklike toesig op wetenskap en kuns, ensovoorts, totalitêre trekke vertoon.

Tussenvorme. Ons beperk ons tot die volgende:

Om volwaardig te wees, vereis 'n ekumene:

[a] 'n *(in bepaalde* - byvoorbeeld kerklike of staatse - *verband* gestelde) wêreldwye gemeenskaplike taak (behandeling van wêreldwye vraagstukke) besien vanuit 'n wêreldeenheid (dit wil sê, vanuit die wêreld as geheel);

[b] 'n sentrale wêreldwyd geïnstitueerde geheelsorganisasie, gestel binne 'n bepaalde verband;

[c] 'n sentrale wêreldwye eenheids- of geheelsgesag - dit wil sê, 'n eenheids- of geheelsgesag wat die ander betrokke kringe in eie (byvoorbeeld kerklike of staatse) verband bind, en dus

[d] 'n eie ekumeniese regsorde; maar bowendien

[e] die eerbiediging van 'n saamhangende verskeidenheid van onderling verbonde kringsoewereine samelewingskringe *(sowel* binne eie - byvoorbeeld kerklike of staatse - verband as daarbuite) en van verantwoordelike individue.

Neem (*a)* die wêreldwye eenheidstaak, of (*b)* die wêreldwye geheelsorganisasie van die ekumene weg, dan verval die ekumene as sodanig.

Word - met behoud van *(a)* die wêreldwye eenheidstaak, en van *(b)* die wêreldwye geheelsorganisasie - *(c)* die eenheids- of geheelsgesag en *(d)* sy [#144] ekumeniese regsorde verswak of hom ontneem, en bly dit byvoorbeeld sleg 'n adviserende liggaam, dan *bly dit wel ekumenies van aard,* maar vorm dit geen ekumene in volwaardige sin nie, en neem dit 'n tussenposisie in tussen 'n volwaardige ekumene en 'n wêreldwye intersosiale (oftewel ‚internasionale') eenheid van die mensheid. Mens sou 'n *volwaardige* ekumene ook 'n ekumene in *enger* sin en 'n *onvolwaardige* ekumene 'n ekumene in *ruimere* sin kon noem.

'n Voorbeeld op kerklike gebied van 'n ekumene in *enger* sin is 'n ekumeniese sinode, en van 'n ekumene in *ruimer* sin is 'n ekumeniese konvent of konsilie. Die huidige V.V.O. is op staatsgebied 'n ekumene in *enger* sin; sou sy ekumeniese gesag en regsorde verswak word en sy besluit nie bindend (geen gehoorsaamheid vereisend) wees nie, maar slegs adviserend, dan was dit 'n ekumene in *ruimer* sin.

'n Ander nuanse van die bedoelde is die onderskeid van 'n *hegter* en *losser* ekumeniese organisasie. By 'n hegte ekumeniese organisasie sluit die betrokke samelewingskringe in die betrokke verband as kringlede aan en is die besluit van die ekumene vir hulle bindend. Waar betrokke samelewingskringe in ekumeniese vergadering byeenkom slegs met die oog op samewerking of samespreking, sonder

dat die betrokke besluite vir algar bindend is, het ons met *losser* ekumene te doen. *Los* is ook die band van waarnemers (wat betrokke samelewingskringe - byvoorbeeld kerke - na ’n vergadering van ’n ekumene byvoorbeeld die Wêreldraad van Kerke - stuur) met so ’n ekumene.[2)]

Verskillende vorme van *volwaardige* en *onvolwaardige, engere* en *ruimer* én *hegter* en *losser* ekumenisiteit is dus moontlik.

In die mate egter wat *(e) ’n* ekumene die onderlinge verbonde verskeidenheid van kringsoewereine samelewingskringe (sowel binne as buite eie verband) nie eerbiedig nie en die verantwoordelikheid van individuele persone as sodanig misken, kry dit deel aan totalitêre (oftewel totalitaristiese) tendense, en neem dit ’n tussenposisie in tussen ’n ekumene en ’n wêreldwye totalitêre (totalitaristiese) organisasie. Interessant is die vraag of die V.V.O. ’n sodanige tussen posisie beklee, al dan nie.

Die probleem van ekumeniese eenheid word ingewikkelder as daar binne ’n ekumene *verskil* van standpunte, lewens- en wêreldbeskouings of religieuse geloofsoortuigings sou bestaan. Kerke van verskillende rigtings is byvoorbeeld lede van die Wêreldraad van Kerke, terwyl ’n ekumeniese Sinode van Gereformeerde Kerke ’n groter eenheid van rigtings vertoon; en in die V.V.O. sit afgevaardigdes met die mees uiteenlopende lewens- en wêreldbeskouings. In die mate wat onderling botsende rigtings binne een en dieselfde ekumene aanwesig is, is dit *innerlik verdeeld* en vol stryd, al behou dit *organisatories* (uiterlik) tog [#145] sy ekumeniese eenheid. Ons behoort dus te onderskei tussen ’n (organisatories) *uiterlike* en ’n *innerlike* eenheid van ’n ekumene.

Van bostaande kan gevare afgelei word, waarvoor ’n ekumene te staan mag kom.

Deur miskenning van sy wêreldwye taak, deur verkeerde optrede, deur onderlinge rigtingsverskille en verdeeldheid, partydigheid, ondermyning van sy sentrale gesag, ensovoorts, kan ’n ekumene tot magteloosheid, mislukking en selfs ondergang gedoem wees. Maar in ons ekumeniese tydperk sal dan waarskynlik ’n nuwe ekumeniese organisasie in sy plek kom.

’n Ekumene kan aan die ander kant sy karakter verkrag deur totalitêr (oftewel totalitaristies) te ontwikkel, byvoorbeeld deur vir hom meer seggenskap op te eis as wat hom toekom, deur die kringsoewereiniteit van samelewingskringe (binne en buite eie verband) en die verantwoordelikheid van individuele persone as sodanig te misken. Voorbeelde hiervan is die gewelddadige optrede van die V.V.O. in die Kongo en Katanga en sy bemoeienisse met huishoudelike sake van sy kringlede. Interessant is die vraag of en in hoeverre byvoorbeeld sommige besluite van die Wêreldraad van Kerke eintlik buite sy bevoegdheid val.

C. Die opkoms van die ekumene

Gronde en oorsake. In die laaste vyftig tot honderd jaar belewe ons die oorgang van die moderne intersosiale (oftewel ‚internasionale’) tydperk na die huidige en komende ekumeniese tydperk.

Die aanleidende oorsaak van die opkoms van die ekumene is die byna fantastiese vooruitgang van die tegniek wat so ’n wêreldwye vinnige verkeer en interkommunikasie moontlik gemaak het, dat die mensheid as geheel aktueel voor sy gemeenskaplike moontlikhede, probleme, belange, take en verpligtings te staan gekom het, en as ’n eenheid kan optree en handel.

Die wesenlike grond van die opkoms van die ekumene is daarin geleë dat die mensheid as sodanig in prinsipe ’n universele eenheid *is.* Op grond hiervan kan die mensheid sy wêreldwye saamhorigheid en die wêreldwye gemeenskaplikheid van sy moontlikhede, probleme, belange, take en verpligtings ontwaar en besef - en dit op al die onderskeie lewensterreine. Voorheen was so iets op hierdie wyse nog nie aktueel gegee nie en kon dit ook nie ekumenies onderneem word nie.

Legio faktore het die opkoms van die ekumene voorberei en die mens vir sy ekumeniese roeping ryp gemaak. Ons gaan nie op al hierdie faktore in nie. Ons gee slegs globaal enkele grepe sonder om

in te gaan op teëtendense wat in die betrokke tydsgewrigte ook aanwesig was.

[#146]

Verrassend was die nuwe siening van die wêreld en van die mens wat tydens die Renaissance en Reformasie tot deurbraak gekom het. Openbarend was die destydse ontdekkingsreise met die daaropvolgende ontwikkeling tot ’n wêreldwye intersosiale (oftewel ‚internasionale’) orde op so te sê alle lewensterreine. Ook het byvoorbeeld die opkoms van imperialisme en kolonialisme, die spreiding van sendingaktiwiteite, die Franse Rewolusie, die wording van demokrasieë, die industriële rewolusie (en daarmee die opkoms van die proletariaat en die ontwikkeling van die kultuur in al sy vertakkings (waaronder dié van alle wetenskappe met insluiting van Wysbegeerte en dié van die tegniek), ensovoorts, hul betrokke bydrae gelewer tot die ontstaan van ekumeniese organisasies. Veral is ook van belang dat die mens hom op ’n nuwe en kragtige wyse bewus geword het van sy betekenis as mens in hierdie wêreld, van sy selfstandigheid en verantwoordelikheid as individuele wese. Sommige praat hier van mondigwording en ’n mondigheid van die mens. Dit was ’n sekularisasieproses,[3)] ’n wending van die belangstelling van die mens na hiérdie wêreld *(saeculum* beteken eintlik *wêreld)* en na die mens in hierdie wêreld. Korrelerend hiermee het gepaard gegaan ’n ‚ontclericalisering’ (’n ontkerkliking), ’n ontvoogding van kerklike gesag in wêreldse aangeleenthede.

(In hierdie verband moet egter bygevoeg word dat die sekularisasie-proses - sedert die Renaissance en Reformasie tot enkele dekades gelede - op alle menslike lewensterreine in toenemende mate tot ’n sekularisme[4)] ontwikkel het, (wil sê, tot ’n losmaking van mens en wêreld van God en Sy Woord, tot ’n verwerping van God en Sy Woord, tot ’n ontkerstening en ’n ontgoddeliking van mens en wêreld. Ons beperk die volgende egter tot slegs ’n historiese oorsig.)

Dit is veral ook nodig om huidige ekumeniese bewegings te verstaan as , reaksie op die ‚geestesrigting’ waarvolgens - globaal gesien - die geskiedenis op die onderskeie lewensterreine *sedert* die Renaissance en die Reformasie tot enkele dekades gelede ontwikkel het, ’n rigting waarin die mens in toenemende [#147] mate sy veronderstelde ‚waardigheid’ verloor het. Dit was ’n ontwikkelingsgang wat met skokke gepaard gegaan het.

Die eerste skok was die vorming van die oortuiging dat die aarde nie die sentrum van die sterreheelal is nie en die mens bewoner is van slegs ’n kleiner planeet van die son.

’n Volgende skok was die triomftog van die klassieke meganika wat in sy ontwikkeling tot ’n geslote deterministiese sisteem God en Sy voorsienigheid uitgeskakel het en die mens gedenatureer het tot ’n natuurverskynsel wat geheel en al aan onoortreebare natuurwette onderworpe is. ’n Uitloper hiervan is, onder andere, die Freudiaanse psigoanalise wat die mens tot ’n speelbal van verdronge onderbewuste en onbewuste drifte verneder het.

Nog ’n ander skok was die opkoms van die evolusionisme wat die mens verlaag het tot ’n nietige en late ontwikkelingsproduk van ’n ewolusieproses van miljoene jare.

Weer ’n ander skok was die Bybelkritiek. Verder mag op die gebied van die wetenskappe, onder andere, genoem word die deurbraak van die positivisme (wat religieuse oortuigings en wysgerige beginsels in die beoefening van die wetenskappe wil uitskakel) en die historisme (wat die waarheid en die orde van sy norme as historiese menslike skepping gesien en sodoende histories relatief gemaak het).

Maar genoeg. Globaal gesien, is wêreld en mens met die voortgang van die geskiedenis op die onderskeie lewensterreine in ons moderne epog in toenemende mate ontgoddelik en daarmee van sy diepste sin berowe.[5)]

Onder dit alles het die mens tog nog humanisties bly glo aan die almag van sy rede en die ingebore goedheid van sy wil. Maar toe kom die skokke van die mislukking van sy rasionalistiese geloof (en sy oorgawe aan irrasionalisme) en van die wandade waartoe die mens in, byvoorbeeld, die twee wêreldoorloë in staat was, wat die geloof aan die inherente goedheid van die mens en van sy morele

vooruitgang ontnugter het.

Hierby kom verder die ontdekkings wat aanleiding gegee het tot die huidige relatiwiteitsteorie, Kernfisika en kreatief-ewolusionistiese Biologie, waardeur die klassieke opvatting van natuurwetmatigheid ondermyn en die geloof aan ’n toevalsbeginsel ingeloods is - iets wat ook vir die mensbeskouing nie sonder betekenis is nie.

Deur dit alles besef die huidige mens dat hy sy sin, betekenis en, waardigheid , verloor het, homself tot probleem geword het en nie meer weet wie hy is en waarheen hy moet nie. Sy maatstawwe vir selfbeoordeling (in die algemeen : die waarheid vir die beoordeling van homself en sy dade) is weg.

[#148]

Wat oorbly, is sy dade, sy mag oor homself en die natuur, sy tegniek, sy prestasies en rekords op al die onderskeie lewensterreine. Met ’n irrasionele dinamiese selfverkiesing en daadverheerliking, met ’n ideaal van die lewe bo die leer (van die aardse en menslike werklikheid bo die waarheid en sy norme) soek die huidige mens reaktief om ’n nuwe sin vir sy bestaan en doen te vind. Hy vind dit onder andere in tweërlei opsig.

Eerstens kan ook die huidige mens nie sonder maatstawwe uitkom nie. (Dit geld ook vir die eksistensialis met sy ideaal van outentieke menslikheid.) Die huidige mens vind ’n nuwe maatstaf in die towerstaf van waardes en van gesekulariseerde (dit wil sê, sekularistiese) menslike waardigheid, gegrond in gesekulariseerde (dit wil sê, sekularistiese) menseregte, en let wel: in die gemeenskaplike waardigheid en regte van alle mense. Die kultus van waardeverheerliking - veral van mensewaardes - word die panasee vir sy mislukkings en sy verlies van sin. En dit op alle lewensterreine. Nie beginsels nie, maar waardes deur die mens se keuse, beslissing en dade geaktualiseer, moet nou sy lewe rig en lei.[6)] En dit in ekumeniese omvang.

Tweedens soek die huidige mens (teoreties en prakties) - en wel as reaksie op die hom organisatories verslawende tegniek, op die eensaamheid en op die onpersoonlike massa, waarin die moderne tydsrigting hom laat beland het – ’n nuwe religieuse vastheid in ’n wêreldwye gesekulariseerde (d.w.s. sekularistiese) mede-menslikheid. Hierdie mede-menslikheidsreligie stel belang nie soseer in die *naaste* nie as in die wêreldwye *verste:* elke mens, alle mense, veral ook die onbekende mens - solank hy mens is. Hy wil die hele wêreld red deur welsynsorganisasies, onder andere, en die hele wêreld bevry van byvoorbeeld armoede ondervoeding, onmondigheid, onontwikkeldheid en (deur kolonialisme bepaalde) onderworpenheid.[7)] Ook dit is, globaal gesien, ’n trek van die huidige ekumeniese gees.

Een belangrike faktor wat tot die huidige ekumene bygedra het, is nog nie genoem nie; en sy betekenis mag nie onderskat word nie. Die moderne mens wou sedert die Renaissance - globaal gestel - mens en wêreld verklaar uit en behandel volgens die kleinste bestanddele (elemente, atome, individue, bewussynselemente, ensovoorts). Die huidige tydperk is egter holisties.[8)] In ons tyd breek die insig op alle terreine deur dat *gehele* primêr is en dat *gehele* die betrokke bestanddele en hul funksies rig en lei. (Voorbeelde hiervan is rigtings in die wetenskap en praktyk aangedui met, onder andere, holisme, organisisme, gestalte-isme, strukturalisme, statistiek (geheelsgetalle), personalisme, sindikalisme, [#149] sosialisme, Kommunisme, Fascisme, Nasionaal-sosialisme, totalitarisme en selfs neo-liberalisme). Die geheelsvisie wat orals posvat, gepaard met die nuwe irrasionele en dinamiese waardekultus en mede-menslikheidsreligie, gee ’n besondere stukrag aan die opkoms en ontwikkeling van die huidige ekumene met sy wêreldwye gemeenskaplike probleme, met sy wêreldwye belewing van die eenheid van die mensheid en sy wêreldwye saamsnoering van mense in ’n gemeenskaplike saamhorigheidsbesef en met sy wêreldwye geheelsoptrede en geheelsgesag - en dit op alle lewensterreine met hul ekumeniese moontlikhede, probleme, belange, take en verpligtings. Dat die geweldige vooruitgang van die tegniek dit prakties moontlik maak, spreek wel vanself.

Voorbeelde. Voorbeelde van kerklike ekumeniese bewegings is, onder andere, die Wêreldraad van

Kerke, die Internasionale Raad van Christelike Kerke (oftewel *International Council of Christian Churches),* die Sinode van Gereformeerde Kerke, die *Presbyterian Alliance,* die *National Association of Evangelicals* en die *All African Congress of Churches.*

Op die terrein van state is die V.V.O. ’n voorbeeld van ’n ekumene.

Maar voor ons meer voorbeelde gee, moet die volgende eers gestel word.

As ons eenmaal die aard en beginsel van die ekumene ingesien het, kan ons die *oikoumenè gè* (die *bewoonde aarde)* as die hele wêreld beskou, of dit beperk tot ’n kleiner wêreld. So gesien, is die vorming van ’n Westerse blok, ’n Oosterse blok, ’n Russiese blok, ’n blok van Afrika-state, ’n Atlantiese verdragsorganisasie, die Euromark, die ideaal van ’n Europese politieke eenheid, ensovoorts, ook ekumenies. Elkeen van hierdie voorbeelde dra die kenmerke van ’n ekumene, al is dit wêreldwyd in ’n meer beperkte wêreld. So sou byvoorbeeld ’n kerklike samesnoering van Christelike Amerikaanse, Engelse, Bantoe-, Kleurling- en Indiër-kerke in ons Republiek ook ’n ekumene in beperkte sin kon wees.

Met die totstandkoming van die V.V.O. word ’n nuwe ekumeniese reg gevorm en tot die bestaande internasionale reg toegevoeg.

Ook die optrede van byvoorbeeld Unesco is ekumenies. Ekumenies is verder die feit dat oorloë wêreldoorloë word en dat state (ook al neem hulle nie aktief aan die oorloë deel nie) feitlik kant moet kies - iets wat in die internasionale tydperk nie die geval was nie.

Op die gebied van die ekonomie kan, onder andere, die volgende voorbeelde genoem word: Amerikaanse industrieë stig in ons land filiale en die Rembrandtgroep stig tabakmaatskapye in die V.S.A., Europa, Australië en Nieu-Seeland. Dergelike ekumeniese vervlegtinge op ekonomiese gebied weerspreek die gees van internasionale uitruiling van goedere van vroeër. Boikotte teen ons land neem ’n ekumeniese vorm aan. Ook word vakbondbewegings al meer ekumenies van karakter.

[#150]

Welsynsorganisasies word al meer ekumenies, en so ook jeugbewegings. Ook is die Olimpiese Spele-organisasie duidelik ’n ekumene.

Van al die voorbeelde op natuurwetenskaplike gebied stel ons net die volgende: In die intersosiale (‚internasionale’) tydperk is resultate van natuurwetenskaplike navorsing uitgeruil. Maar op die jongste wêreldwye konferensies oor kosmiese strale te Kyoto, Denver, Rome, ensovoorts, is byvoorbeeld meer gedoen: ’n wêreldwye gemeenskaplike projek word aangepak waarby aan elke land ’n betrokke taak toegeken is, terwyl die verteenwoordigers gevra is om hul betrokke regerings te nader om samewerking aan hierdie gemeenskaplike projek te gee.

Interessant is dat so baie lande naas nasionale uitsendings ook wêreldomroepe het en na wêreldwye beïnvloeding streef.

Is dit nog nodig om in besonderhede op die ekumeniese karakter van byvoorbeeld die huidige pers, filmwese, wêreldlektuur, sedes en modes te wys?

Die koms van die ekumene met sy wêreldwye moontlikhede, probleme, belange, take en verpligtings op al die onderskeie lewensterreine is vandag ’n onmiskenbare feit. En dit het gekom om te bly.

Deur die huidige interstellêre ondernemings kry die ekumeniese eenheid van die mens ’n pregnante aksent! Besoeke na die maan (en, wie weet, ook na Venus en Mars?) behoort nie meer tot verbeeldingsfantasieë van die kunstenaars nie, maar word vandag as daadwerklike moontlikhede oorweeg en voorberei. *Oikoumenè gè* ? Die bewoonde *aarde* ? Die ekumeniese eenheid van die mensheid is besig om hom verder uit te strek as dit!

Die ekumene as roeping. As ons die ekumeniese moontlikhede vanuit ’n religieuse oogpunt betrag,

dan word hulle deur God aan die mens gestel. Hy skenk die mens sy moontlikhede nie verniet nie. Saam met die moontlikhede stel Hy die mens sy take. Ons behoort dan ook in die verwerkliking van ons ekumeniese moontlikhede 'n roeping te sien, waaraan ons ons nie mag onttrek nie. Ook hier geld dat wat ons hand vind om te doen, ons met alle mag sal doen, in ooreenstemming met Sy wil en wet, en wel tot eer en verheerliking van Hom wat ons roep, en tot verwesenliking van die bestemming van die mens en van die wêreld.

Hoé ons egter van geval tot geval hierdie roeping moet sien, die ekumene moet organiseer, sy aard bepaal en sy regsorde vorm, vereis van geval tot geval indringende en prinsipiële ondersoek.

[#151]

D. Samewerking en/of Antitese ?

Met die begripspresisering het ons probeer bepaal wat 'n juiste ekumene is. Die praktyk stel ons egter voor verskillende probleme. Ons wil slegs aan een hiervan aandag skenk.

Die ekumene wil eenheid. Daarenteen bestaan onder die mensdom in die onderskeie samelewingskringe 'n stryd, onder andere, oor belange en tussen standpunte, lewens- en wêreldbeskouings en geloofsoortuigings. Dit stel ons voor die vraag of ons aan 'n ekumene behoort deel te neem waarvan ook persone lede is wat ander standpunte, lewens- en wêreldbeskouings en geloofsoortuigings toegedaan is as ons. Behoort ons daar met hulle saam te werk of nie?[9)] Hierdie vraag is aktueel en ernstig. Daarvan getuig ons tyd.

Op die gebied van sport word in ons land die bekende rassebeleid gehandhaaf. Behoort ons aan die ekumene van Olimpiese Spele met sy verskeidenheid van rasse deel te neem? Waarom wel of waarom nie?

As wysgeer is ek lid van die wêreldwye *Vereeniging voor Calvinistische Wijsbegeerte.* Behoort ek ook deel te neem aan die *internasionale* (oftewel ekumeniese) *Kongresse van Wysbegeerte* met al hul botsende rigtings? Waarom wel of waarom nie?

Behoort ons deel te neem aan ekumeniese arbeids-, opvoedkundige en welsynsorganisasies met hul botsende standpunte? Waarom wel of waarom nie?

Bekend is die vyandige houding van die *V.V.O.* teenoor ons land. Behoort ons regering hom aan die *V.V.O.* te onttrek? Waarom wel of waarom nie?

Gereformeerde kerke in ons land neem deel aan die ekumeniese *Sinode van Gereformeerde Kerke.* Behoort hulle ook by die *Wêreldraad van Kerke* met sy verskeidenheid van kerk-lede aan te sluit? Waarom wel of waarom nie?

Ensovoorts.

Dat ons wêreld 'n verdeelde wêreld is, vol van antitese en stryd, kan nie ontken word nie. Die mees fundamentele antitese wat die grond van al die ander vorm, is gegee met wat Augustinus die stryd tussen die Ryk van die Lig en die [#152] ryk van die duisternis noem, 'n stryd wat in die hart van elke mens, tussen mense, tussen individue en samelewingskringe, binne en tussen samelewings. kringe en *in casu* binne en tussen ekumene en ekumene uitgestry word. Antitese bemoeilik en verbied selfs in gevalle samewerking met en in 'n ekumene waarvan andersdenkendes ook lede is. Daarenteen staan ook vas dat die mensheid as geheel 'n gemeenskaplike roeping het, wat ons in talle gevalle slegs in aansluiting by of net met samewerking of samespreking met andersdenkendes kan vervul. Ons het hier met 'n aktuele en besonder gewigtige stand van sake te doen. Die mees frappante voorbeeld bied wel die onderskeie ekumenes op kerklike gebied. Elke kerk kom voor die vraag te staan met watter ekumene hy behoort saam te werk en met watter nie en wel op watter gronde?

As ons op grond van 'n betrokke antitese samewerking met andersdenkendes in dieselfde ekumene

verwerp, ons heeltemal daaraan onttrek of ons geheel en al in ’n eie ekumene van gelykdenkendes terugtrek, loop ons die gevaar dat ons aan die gemeenskaplike roeping van die mensheid geen reg laat geskied nie, die behartiging van ons eie roeping strem vir sover dit afhanklik is van medewerking van andersdenkendes, dat ons in separatisme en isolasie verval, geen invloed volgens ons beginsel op die betrokke andersdenkendes kan uitoefen nie en deur hulle geïgnoreer sal word.

As ons daarenteen die betekenis van die antitese onderskat, ekumenies slegs samewerking met andersdenkendes soek en daarin geheel en al opgaan, loop ons die gevaar dat ons ons met hulle vereenselwig, die prinsipiële antitese verdoesel, in ’n valse sinkretisme verval en ontrou word aan ons eie beginsel, ons besondere roeping versaak en die sukses en invloed van die andersdenkendes bevorder .

In die algemeen gestel: waar ons in ’n ekumene saam met andersdenkendes die gemeenskaplike roeping kan behartig, mag ons hierdie roeping nie ter wille van die antitese versaak nie, maar mag ons ook nie die antitese ter wille van samewerking verdoesel nie, en sal ons binne die betrokke ekumene vir ons beginsels moet uitkom, ook al sou ons in bepaalde gevalle ons genoodsaak sien om naas hierdie ekumene in dieselfde verband ’n ander ekumene van gelykdenkendes te stig.

Duidelik is dat waar ons in ’n ekumene tot ’n gemeenskaplike taak met andersdenkendes geroep is, waar die antitese nie aktueel is nie, waar ons samewerking nieteenstaande die antitese deur andersdenkendes begeer of weens die antitese selfs maar geduld word, waar na ons geluister word, waar ons kan getuig en volgens ons beginsel ons invloed kan laat geld en waar dit ons besondere roeping bevorder, dat ons daar ons nie aan samewerking[10)] met andersdenkendes in ’n ekumene mag onttrek nie.

[#153]

Duidelik is ook dat waar die prinsipe samewerking in ’n ekumene verbied (byvoorbeeld samewerking van ’n Christen met ’n volslae Kommunistiese ekumene), waar ons nie geduld word nie, waar ons nie toegelaat word om van ons beginsel te getuig en van invloed te wees en ons - waar aangewys - die stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis nie kan ontbind nie en waar samewerking die bevordering van ons besondere roeping strem en verhinder, dat ons daar ons nie aan samewerking[11)] met andersdenkendes in ’n ekumene mag gee nie.

In sommige gevalle mag samewerking met andersdenkendes in dieselfde ekumene plig wees. In ander gevalle mag ons ter wille van ons gewete genoodsaak wees om geen samewerking te bied nie. *Daar is geen algemene norm of reël wat vir alle gevalle geld nie.* Want geval tot geval en omstandighede tot omstandighede verskil. Vir die beslissing van samewerking al dan nie is - behalwe waar die prinsipe dit absoluut verbied - wysheid nodig.

’n Ander vraag is hoe ons ons invloed in ’n ekumene waarvan andersdenkendes ook lede is, sal laat geld. Ons sou met die antitese kon begin en daarna in die lig daarvan besluit hoe samewerking moontlik is. Ons sou kon begin met wat ons gemeenskaplik geskenk is, en daarna van daaruit bepaal hoe die antitese gestel behoort te word. Ook dit verskil van geval tot geval. *Ook hier is daar geen norm of reël wat vir alle gevalle geld nie.* Ook hier is wysheid nodig. Want die betrokke wyse van optrede mag in die een geval ons invloed vermeerder en in ’n ander geval dit ondermyn.

E. Die eis van ewewig

(a) Elke mens is ’n verantwoordelike, individuele persoon met ’n persoonlike roeping. *(b)* Elke samelewingskring (huwelik, gesin, volk, staat en kerk, asook maatskaplike kringe soos ’n industrie, hospitaal, klub, ensovoorts) het ’n eie soewereiniteit met ’n eie verantwoordelike kringsroeping. *(c) ’n* Ekumene met sy ekumeniese taak het sy verantwoordelike ekumeniese roeping. Hierdie drie

roepings is onderling verbonde. Dit vorm eintlik ’n eenheid van ’n drievoudige roeping. Tussen hulle behoort die aangewese ewewig van geval tot geval bewaar te word. Die een mag nie ter wille van die ander versaak of verkrag word nie. Die eis van ewewig (waarby in konfliksituasies geld dat wat die swaarste is, die swaarste moet weeg) geld vir al die onderskeie betrokke ‚lewensterreine’ van die mens. Die noodsaak van ewewig illustreer ons egter met net een voorbeeld.

In die lig van bostaande is die huidige en die toekomstaak van ons skole drievoudig. Die eerste twee take, te wete *(a)* onderrig en opvoeding van ons kinders [#154] tot verantwoordelike persone en *(b)* die nasionale vorming van ons jeug, is bekend. Hierby kom vandag die derde taak: *(c)* die ekumeniese.

Niemand, ook nie ons kinders nie, kan hom aan die ekumeniese geestesklimaat en ekumeniese eise van ons tyd onttrek nie. Want met die pers en radio byvoorbeeld is die ekumeniese binne ons huise. Met allerlei maatskaplike bewegings, asook met rolprente, sedes en modes byvoorbeeld is dit binne volkslewe. Op politieke gebied, in ons kerklike lewe, met ons rasseverhouding ja, so te sê, orals ontmoet ons, ook ons kinders, die ekumeniese.

Reeds op skool sal ons kinders moet leer wát ekumene is en beteken, dát en hoe die mensheid in al die onderskeie verbande vandag ekumenies word en ontwikkel, hoe hulle hulle daarin tereg moet vind. Reeds op skool sal ons kind ekumenies moet leer onderskei, leer om hul ekumenies in te stel en om ekumenies te handel. Reeds op skool moet ons hulle voorberei om, as hulle volwasse en mondig is, verantwoordelik aan die ekumene deel te neem en selfs daarin leiding te gee. Met ander woorde: hulle moet ekumenies roepingsbewus gevorm word. Dit wil ons met ’n paar voorbeelde illustreer.

Vandag word in ons land die ideaal gestel om ’n eenheid te vind van Afrikaans- en Engelssprekendes, waarby die verskil van beide volksgroepe, elk met sy eie taal en kultuur, geëerbiedig en gehandhaaf sal word. Die ideaal is ’n omvattende nasionale eenheid sonder prysgawe van die volkse identiteit en aard van elk. Maar nog meer: in ons land leef ons ook met Kleurlinge, Bantoes en Indiërs saam. Ons hele rasseprobleem en rassebeleid is *ekumenies* van aard (indien ook. in beperkte sin, dit wil sê, beperk tot ons land). Met die gedifferensieerde ontwikkeling van elke rassegroep kom ons voor die ekumeniese vraag te staan van ’n georganiseerde eenheid van die bevolking van ons Republiek sonder prysgawe van die verskeidenheid van rasse en volke met alles wat daarmee saamhang. Moet die kind nie reeds op skool leer wat - ekumenies gesien - sy houding tot ander mense, volke en rasse in ons land in hierdie verband behoort te wees nie?

As ons byvoorbeeld let op Kommunistiese en ander sosialistiese bewegings in ons land, wat hulle oorsprong van elders het, behoort ons kinders op skool nie hierdie en ander stromings te leer ken nie, hul eie geestesrigtings daarvan te leer onderskei en te leer waarom en hoe die ander veroordeel en bestry behoort te word nie?

Moet ons kinders ook nie leer reg onderskei as hulle met die ekumeniese invloed van rolprente, van radio-uitsendings, veral van die buiteland, van die pers en wêreldliteratuur, asook van sedes en modes, te doen kry nie?

Ekumeniese kennis is vandag noodsaaklik. Geld nie ook in hierdie opsig die Bybelwoord: ‚My volk gaan te gronde weens gebrek aan kennis’ nie? [155] Ons skole kan en mag hulle nie aan hul ekumeniese roeping onttrek nie[12)] Maar die ekumeniese onderrig en ekumeniese opvoeding van ons kinders behoort te geskied in ewewig met die ander take, naamlik die vorming van ons kinders tot verantwoordelike, individuele persone en tot roepingsbewuste volksgenote en nasielede. Al drie take: die persoonlike, nasionale en ekumeniese vorming van ons kinders wat aan hom toevertrou is, sal die skool in onderlinge verbondenheid moet behartig, met ander woorde, sonder om die een ten koste van die ander te bevorder of te verwaarloos. Want tesame vorm hulle in hul samehangende onderskeid ’n eenheid van die drievoudige roeping van ons skool.[13)]

Maar hoe kan ons skool die ewewig binne die drievoudige roeping behartig? Ons skole het altyd waarde daaraan geheg om Christelike skole te wees. In hoeverre hulle hierdie ideaal bereik het, is ’n vraag waaromtrent elke skool homself moet verantwoord. Maar met hierdie ideaal is die antwoord

op ons vraag gegee. Daar is geen grondslag waarop die ewewig van die drievoudige roeping so fundamenteel en so harmonieus gewaarborg word as juis die Christelike geloof, die Christelike lewens- en wêreldbeskouing - en dit op alle lewensterreine en in alle verbande - nie. Slegs die Woord van God is hier ’n lamp vir ons voet en ’n lig vir ons pad. Wie dit nie aanvaar nie, kan moeilik die vereiste ewewig van die drievoudige roeping handhaaf en is geneig om die een taak ten koste van die ander te bevoorreg.[14)]

Wat van die drievoudige roeping van die skool gesê is, geld op alle lewensterreine. Die mens sal orals, in al sy doen en late, tussen sy verantwoordelike individueel-persoonlike roeping, sy verantwoordelike roeping in elke betrokke kringsoewereine samelewingskring en sy roeping met betrekking tot elke ekumene waarmee hy te doen kry , moet onderskei, hul onderlinge verbondenheid in die eenheid van sy drievoudige roeping moet erken en in hierdie roepingseenheid die ewewig van die onderskeie roepings moet bewaar en handhaaf. En hiervoor is die lig van God se Woord op al ons menslike doen en late onmisbaar. [#156] Slegs aldus sal ons ook ons ekumeniese roeping tot sy reg kan kom en ook ekumenies op die juiste wyse kan bydra tot die verwesenliking van die bestemming van die mens op aarde en ook ekumenies tot eer en verheerliking van God doen wat ons hand vind om te doen.

[#157]

1.14.7. Die Verantwoordelike Vryheid van die Mens *

Inleidende opmerkings

1. *Ensiklopediese oriëntering*

Elke wetenskap (Teologie, Wysbegeerte en Vakwetenskap) het met die mens te doen. Dit is die mens wat wetenskap beoefen, wat die bronne, doel en grense van die wetenskap bepaal, wat hierby van veronderstellings - en dan veral ook juis lewens- en wêreldbeskoulike veronderstellings - uitgaan, sy probleme vind en kies, sy metodes kies en gebruik, sy wetenskaplike arbeid volgens betrokke norme behartig, die geldigheid van sy resultate vasstel en wat hom vergewis oor sy verhouding (as ‚subjek' van wetenskapsbeoefening) tot sy ‚objek' of veld van ondersoek. Weens hierdie persoonlike faktor in die wetenskap behoort elke wetenskaplike hom te verantwoord oor sy mensbeskouing, wat hy aan sy wetenskaplike bedrywigheid ten grondslag lê.

Die antropologiese wetenskappe (dit wil sê, die Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike Antropologieë)[1)] het die mens self tot ‚voorwerp'[2)] of ‚veld' [#158] van ondersoek. Waar 'n antropologiese vakwetenskap slegs 'n bepaalde ‚deel' (kant, aspek, funksiegroep, handelingstipe) van die mens ondersoek (al behoort dit die ‚hele' mens te veronderstel), daar rig die Wysgerige Antropologie sy oog op die ‚hele' mens (die mens as geheel, eenheid of ‚subjektiewe' totaliteit), op die samehang van die (fundamentele) verskeidenheid in en van die mens met mens as 'n geheel, en op die verbondenheid van individue en samelewingskringe in die mensheid as eenheid. Waar die Teologiese Antropologie (vertikaal) veral die mens se verhouding tot en sy afhanklikheid van God ondersoek, daar rig Wysbegeerte (horisontaal) sy oog op die verhouding tussen en wedersydse afhanklikheid van die mens van die wêreld (die totaliteit van die kosmos; stof, plant, dier en die mens self). Die kernvraag van die Wysgerige Antropologie "Wie is in fundamentele sin die mens (as ‚subjektiewe' totaliteit) en wat is sy plek en rol in die totaliteit van die kosmos?" Geen Antropologie kan dit bekostig om in isolasie beoefen te word nie; die een is op medewerking met bevrugting deur die ander aangewys.

2. *Temabeperking*

Ons gaan nie in op die geskiedenis, strominge en sistematiek van die Wysgerige Antropologie, ook nie op vraagstukke aangaande byvoorbeeld die beeld, God in die mens, die verhouding van liggaam en siel (en/of gees), die wesensverskil tussen mens en dier en die mens as individueel-sosiale wese, en ook nie op meningsverskille in eie (Calvinistiese) kring nie. Ons beperk ons tot een fundamentele vraagstuk van universele strekking, naamlik, die van die *verantwoordelike vryheid van die mens* - 'n vraagstuk wat innerlik saamhang met dié van die wese en bestaan van die mens en al sy doen en late, en wat van fundamentele en universele belang is vir alle Antropologieë. Hierdie vraagstuk is nog

te omvattend vir die doel van hierdie voordrag en word verder beperk tot die vraag wat menslike vryheid is; en hierdie vraag word slegs behandel volgens wat Calvyn ‚die orde van die skepping' noem. Ons sien hier dus af van die vryheidsvernietigende invloed van die sonde en die vryheidsherstellende invloed van verlossing (met ander woorde van wat Calvyn ‚die orde van sondeval en verlossing' noem). Bowendien gaan ons nie in op die modaal, struktureel en dinamies onderskeie tipes[3)] menslike vryheid nie en ook nie op die innerlike verbondenheid van menslike vryheid met waarheid, liefde en gelukkigheid nie. Die probleem van wat menslike vryheid is, illustreer ons met die ontwikkelingsgang [#159] van eie worsteling met hierdie vraagstuk. Die

betrokke vier stadia hiervan word logies uiteengestel gegee, al het chronologies insigte van ’n volgende stadium die van ’n vorige deurdring.

A. Die eerste stadium

3. Kenmerke van menslike vryheid

Aanvanklik het my kolleges oor menslike vryheid veral bestaan uit ’n kritiese behandeling van die belangrikste deterministiese, indeterministiese en self deterministiese, humanistiese en naturalistiese vryheidsteorieë, asook van Calvinistiese opvattings van vryheid, waaronder veral die van Geesinck en Dijk. Met hierdie kritiek het ek toe (en telkens ook later) op die volgende kenmerke van menslike vryheid gestuit.

[a] Kiesvryheid (veral die sogenaamde ‚formele’ kiesvryheid is hier van belang).

[b] Spontaneïteit (wat Calvinistiese literatuur ook *vanzelfsheid* noem).

[c] Wetsbepaaldheid (die onderworpenheid van menslike vryheid aan (i.) fisies-, bioties-, psigies- en geestelik-kousale en (ii.) normatiewe wette).

[d] Verantwoordelikheid (gewortel in toerekenbaarheid).

As iemand my sou vra waaruit my studeerkamer bestaan, sou ek kon antwoord: Uit stoele, ’n lessenaar, boekrakke met boeke, ’n kas met manuskripte, ensovoorts. “Die verband tussen dergelike meubelstukke is ’n *uiterlike* verband hulle staan los van en langs mekaar, al het elk sy besondere ‚funksie’. So ook bied genoemde vier kenmerke van menslike vryheid wel ’n losse oorsig oor wat met menslike vryheid saamhang, maar hulle gee geen insig in hul innerlike verbondenheid nie. ’n Tweede tekortkoming van hierdie kritiese behandeling was dat ek met *vryheidsteorieë* geworstel het en *nie* menslike vryheid sélf en *de novo* as ’n unieke gegewe ondersoek het nie.

B. Die tweede stadium

4. *Kiesvryheid: ’n* metodologiese vraag

Deur worstelings met Bergson en N. Hartman, onder andere, asook met Calviniste, het kiesvryheid self my tot probleem geword. *Kán die mens werklik kies*? Wat my by byvoorbeeld Geesinck en Dijk gehinder het, is dat hulle in die antinomie van (formele) kiesvryheid en wet verstrik raak, en met die een hand toegee wat hulle met die ander hand weer wegneem. (Wat die paradoks van (formele) kiesvryheid en predestinasie betref, het Dijk meer bevredig as Geesinck.)

Met die vraag na menslike kiesvryheid duik egter ’n interessante metodologiese probleem op. Solank ek kiesvryheid in die lig van wetsbepaaldheid en [#160] predestinasie ondersoek, ontglip dit my. Behoort ons nie kiesvryheid - voorlopig - self te ondersoek nie, afgesien van die waarhede dat menslike vryheid wetsbepaald is en Goddelike predestinasie alles bepaal, ook al skyn dit dat so ’n ondersoek resultate sou mag lewer wat met genoemde waarhede in stryd is? As kiesvryheid werklik bestaan, is hierdie metode geregverdig en noodsaaklik. Eers ná so ’n ondersoek kan die vrae na die wetsbepaaldheid en die predestinatoriese bepaaldheid van menslike vryheid opnuut en op die juiste wyse gestel word Bowendien mag die gangbare ondersoek van menslike vryheid en wet op ’n valse probleemstelling rus - ’n probleemstelling wat die ondersoeker telkens weer in die antinomie van vryheid en wet laat beland.

5. *Bestaan menslike kiesvryheid werklik*?

Dat die mens werklik kan kies, weet ek uit my ‚ervaring'. Dit is geen illusie dat ek in die verlede kon kies, in die hede kan kies en in die toekoms sal kan kies nie. My slegte gewete het geen sin as ek in die verlede nie anders kon gehandel het nie; was daar geen kiesvryheid nie, dan het Nietzsche reg met sy bewering dat iemand met 'n slegte gewete in 'n kranksinnige gestig tuishoort. Bowendien kan die mens sonder kiesvryheid nie toerekenbaar wees en verantwoordelik handel nie. Ook norme (oortreebare wette), menslike deugde en pligte het sonder 'n kiesvryheid geen sin en bestaansmoontlikheid nie. Selfs die gee en aanvaarding van beloftes (as *beloftes)* is sonder 'n kiesvryheid sinloos en onmoontlik. Hierdie en ander indringende oorwegings skyn oortuigend aan te toon dat die mens werklik kan kies.

En tog - sodra ek byvoorbeeld 'n keuse (en byvoorbeeld die daaropvolgende wilsbeslissing) analiseer, dan blyk dit dat dit deur motiewe, intensies, dryfkragte, karaktereienskappe, omstandighede, ensovoorts, medebepaal is (oorwegings wat Heymans byvoorbeeld tot determinisme genoop het). Om my uit hierdie verwikkeling van die antinomie van menslike vryheid en wet los te wikkel, het ek tussen gronde en oorsake onderskei. 'n Keuse volgens 'n insig in 'n grond (byvoorbeeld 'n norm) is iets anders as 'n keuse wat deur 'n oorsaak (byvoorbeeld 'n neiging) bepaal word. Al is hierdie onderskeidings noodsaaklik, bevry 'n skerpsinnige deurvoering hiervan ons tog nog nie van die betrokke antinomie nie. Want hoe kom ek tot insigte van gronde en hoe bepaal hulle my keuse?

Totius (prof. dr. J. D. du Toit) het my, toe ek die probleem aan hom stel, nuwe lig gegee: tussen *kiesmoontlikheid* en *kiesvryheid* moet onderskei word ; die mens het die móóntlikheid om te kies, maar dit is louter moontlikheid en nog geen aktualiteit, geen vryheid nie.

Met ander woorde, die hierbo gegewe argumente vir kiesvryheid is argumente vir kiesmoontlikheid en nie vir kiesvryheid nie. Vryheid (waaronder kiesvryheid) is 'n handeling en is aktueel en op allerlei wyses bepaal. Vryheid [#161] (waaronder kiesvryheid) veronderstel kiesmoontlikheid; kiesmoontlikheid gaan aan kiesvryheid vooraf[4)] .Kiesmoontlikheid is positiewe moontlikheid en is oop, en al staan dit onder die wetsorde, is dit as blote moontlikheid nog nie aktueel deur die wet bepaal nie. In die oorgang[5)] van kiesmoontlikheid tot kiesvryheid (die keuse as handeling) tree die wetsorde bepalend in. Metodologies is dus die fundamentele en juiste vraag: bestaan daar 'n kiesmoontlikheid? Met ander woorde, kan die mens kies?

6. *Vrugbaarheid van die nuwe insig*[6)]

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid bring die grondfout van die eeuelange stryd tussen deterministiese, indeterministiese en selfdeterministiese, asook tussen humanistiese en naturalistiese en tussen liberalistiese en byvoorbeeld Nasionaal-sosialistiese vryheidsteorieë aan die lig, naamlik die fout van vereenselwiging van kiesmoontlikheid met kiesvryheid, waardeur respektiewelik die onoplosbare antinomieë van vryheid en wet, van menslike vryheid en natuurgebondenheid en van individuele en sosiale vryheid gevorm word.

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid leer ons skerper as tevore insien dat as ons menslike vryheid wil verstaan, ons dit in sy aktualiteit en konkreetheid moet ondersoek.

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid laat ons die betrokke moontlikheid as iets positiefs sien, op grond waarvan positiewe vryheid gevind kan word. Want vanuit negatiewe vryheid (byvoorbeeld nie-afhanklikheid, on-afhanklikheid) sal mens nie vind wat menslike vryheid werklik is nie.

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid laat ons die betrokke moontlikheid in sy oopheid sien. Wie hierdie visie volg, leer insien dat kiesmoontlikheid nie net aan wilsbeslissings en

wilshandelinge ten grondslag lê nie, maar ook aan geloof, gewete, liefde, insig, denke, kunswaardering, ensovoorts, wat algar in die grond van die saak geen wilshandelinge is nie. Vryheid van geloof, gewete, liefde, ensovoorts, is nie tot wilsvryheid herleibaar nie. Kiesmoontlikheid blyk ten grondslag te lê aan alle onderskeie modale, strukturele [#162] en dinamiese tipes[7)] menslike vryheid, en wel aan menslike vryheid as sodanig soos dit innerlik met die kern van die menslike bestaan - en daarmee met die hele menslike persoon - as ‚subjektiewe' totaliteit verbind is, en wel as 'n fundamentele voorwaarde vir sy hele vryheid.

Tog, al het die analise van kiesvryheid (of, beter gestel, kiesmoontlikheid) nuwe, ruimere en meer indringende perspektiewe geopen, staan die hierbo genoemde vier kenmerke van menslike vryheid (soos die genoemde meubelstukke) nog los van en in uiterlike verhouding tot mekaar. 'n Insig in hul innerlike verbondenheid ontbreek nog. 'n Verdere tekortkoming is dat, al het ons kiesmoontlikheid as 'n essensiële voorwaarde van menslike vryheid leer sien, ons nog nie weet wat menslike vryheid in positiewe sin is nie.

C. Die derde stadium

7. *Menslike vryheid as heerskappy*

Groen van Prinsterer het (in my eie woorde) tereg beweer dat die ongeloof vrugbaar en invloedryk is in die mate wat dit op Christelike waarhede parasiteer. Dit geld ook vir die sowel geniale as antichristelike denke van Nietzsche. Met 'n worsteling met Nietzsche het (met betrekking tot ons onderwerp) veral twee van sy stellings my geïntrigeer:

[a] Here is vry; slawe is onvry.

[b] Die Christelike moraal is 'n slawemoraal.

Nietzsche stel vryheid nie teenoor wet nie, maar teenoor slawerny; hy sien die vrye as heer. Sou dit nie 'n waarheidsmoment van die insigte van Nietzsche wees nie, hoe hy ook al origens hierdie waarheidsmoment mag vervals het? Behoort ons nie menslike vryheid as heer-wees, as beheersing, met ander woorde, as heerskappy te verstaan nie? Sou menslike vryheid nie in sy *heerlikheid* (in dubbele sin verstaan) tot uitdrukking kom nie? Reeds die stel van hierdie vrae het ou bekende skriftuurlike waarhede in 'n nuwe en skerper lig in herinnering gebring. Dink maar byvoorbeeld net aan die kultuurgebod (Gen. 1: 28) en aan die teëstelling van vryheid en slawerny in die Nuwe Testament. En as ons nagaan wat die mens (in teenstelling met die dier) van soggens vroeg tot saans laat doen, is dit alles nie be*heer*ing, be*heer*sing, *heers*kappy nie? Is ware en werklik vrye kuns, wetenskap, ensovoorts, nie *beheers* nie? Is byvoorbeeld selfs die suigeling se pogings om taalklanke uit te bring en te herhaal, om te kruip en te loop, nie oefeninge tot heerskappy nie? Is menslike vryheid as heerskappy nie 'n kreatuurlike afglans, 'n beeld van God se vrymag as *Heer* van die here, as absolute Soewerein nie?

Die vereenselwiging van menslike vryheid met menslike heerskappy oor wat [#163] aan sy sorg toevertrou is, het interessante nuwe en indringende perspektiewe geopen, valse probleemstellings ontmasker en het my tot dusver nog nie in antinomieë of ander moeilikhede laat beland nie. Natuurlik is menslike vryheid as heerskappy *menslik*, dit wil sê, kreatuurlik, onselfgenoegsaam, wetsbepaald, afhanklik, ensovoorts. Maar tog is dit as *heerskappy* van koninklike adel, iets wat tot 'n koningskind behoort. Bowendien bied hierdie vereenselwiging van menslike vryheid met heerskappy 'n insig in die *innerlike* verbondenheid van drie van die genoemde vier kenmerke van menslike vryheid, naamlik Spontaneïteit, kiesvryheid (beter: kiesmoontlikheid) en onderworpenheid aan die wetsorde van God.

[a] Geesinck en Dijk, onder andere, lê byvoorbeeld klem daarop dat menslike vryheid spontaan, 'n ‚vanzelfsheid' is. Dit is nie gedwing, soos byvoorbeeld 'n rat in 'n masjien gedwing word om te beweeg nie. Maar dit bevredig eerstens nie, omdat ook met sin gepraat kan word van ‚spontane'

handelinge by byvoorbeeld diere. Dit bevredig tweedens nie, omdat ‚spontaan' te veel 'n ‚formele' en leë (oftewel inhoudlose) bepaling en *strictu sensu* te negatief is. Menslike vryheid as heerskappy daarenteen is spontaan, maar 'n spontaneïteit wat *toto coelo* verskillend van dierlike spontaneïteit is, ten volle positief en ‚ryk' aan ‚inhoud', veel meer as 'n blote ‚vanzelfsheid'.

[b] 'n Analise van menslike vryheid as heerskappy toon verder aan dat waar die mens heers, beheer en beheers, hy moet kies en besluit of hy dit of dat en dit sus of so moet doen. Met ander woorde, sonder 'n kiesmoontlikheid (en daarmee toerekenbaarheid) is menslike vryheid as heerskappy nie moontlik nie.

[c] Op grond van die Woord van God en algemene ondersoek van en konklusies uit die ‚ervaring' kan ons handhaaf dat menslike vryheid as heerskappy aan die wetsorde van God onderworpe is. Maar so verbind ons die wetsbepaaldheid op 'n los en uitwendige wyse met menslike vryheid. As ons egter menslike heerskappy (dit wil sê, vryheid) self analiseer, blyk dit dat dit sonder wetsorde onmoontlik is. Ons beperk ons hier tot die normatiewe wetsorde; en ons illustreer dit kortliks net met 'n analise van wetenskaplike vryheid. Wat hier gevind word, sal *mutatis mutandis* met die analise van enige ander modale, strukturele en dinamiese vorm van menslike vryheid[8)] gevind word.

Dat die beoefening van wetenskap (probleemstelling, stofversameling, metode-keuse en -gebruik, analise, verstaan, verklaar, teoriebou, ensovoorts) *heerskappy* is, blyk duidelik uit 'n ondersoek van wetenskapsbeoefening self. Maar hierdie heerskappy (oftewel vryheid) vereis gehoorsaamheid aan, oorgawe aan, volging van: (i.) die eie aanleg en talente met hul wetsbepaaldheid; (ii.) die gegewens (vir wetenskaplike ondersoek) met hul wetsbepaaldheid; en (iii.) die norme van kenne en denke. Wie - uit watter bevooroordeelde motief [#164] ook al - byvoorbeeld 'n relevante feit nie wil erken nie, of 'n logiese norm wil oortree, hou geen wetenskap meer nie, maar 'n gedrog; hy heers en beheers nie meer nie, maar word deur sy vooroordeel beheers of verslaaf. Wetsgehoorsaamheid (wetsvervulling) is 'n *sine qua non,* nie net vir wetenskaplike vryheid, oftewel heerskappy nie, maar vir die hele vryheid van die mens. Met betrekking tot hierdie gehoorsaamheid geld vir die hele vryheid die woorde van Luther: "Hier staan ek; ek kan nie anders nie!" (En byvoorbeeld in verband met wetenskaplike vryheid: "Ek moet die feit eerbiedig en die denkwet gehoorsaam; ek kan nie anders nie!")

Die mens kan kies.

Die mens staan onder 'n Goddelike wetsorde.

Dit is die *twee* fundamentele voorwaardes vir die menslike bestaan en vir al sy doen en late. Kiesmoontlikheid en wetsvervulling is die twee fundamentele voorwaardes vir menslike vryheid as *heerskappy.* Daarsonder is menslike vryheid nie moontlik nie.

8. *Vrugbaarheid van hierdie insig*[9)]

[a] Vryheid (as heerskappy) is positief, fundamenteel en universeel. Dit is innerlik verbind met die bestaan, met die kern van die menslike persoon, en daardeur met die hele mens as ‚subjektiewe' totaliteit. *Dit staan in betrekking tot die hele kosmos vir sover dit aan die mens se sorg (*beheer*ing)* toevertrou is. Dit lê ten grondslag van en druk hom op diverse wyse in al die onderskeie modale, strukturele en dinamiese tipes[10)] van menslike vryheid uit. Die mens is ‚heer' (die , vrye') nie net met sy wilsbeslissings nie, maar ook waar nuwe insigte vir hom oopgaan; hy is ook ‚heer' met sy liefde, sy kunsskepping en -waardering, sy spreke, sy huweliksluiting, gesinsvorming, opvoeding, staatsvorming, ensovoorts. Vryheid is nie net heerskappy oor stof, plant en dier nie, maar juis ook *selfbeheersing.* In gesagsverhouding is die gesaghebber wel op 'n ander manier vry as die gesagsonderdaan; maar ook as gesagsonderdaan bly die mens mens, bly hy heer en vry in alles wat

aan sy sorg toevertrou is, selfs in die gehoorsaamheid aan gesag; die onderwerping aan gesag vernietig nie, maar bevestig menslike vryheid as heerskappy; oor hom wat nie tot vryheid (heerskappy) geroep is nie, kan geen gesag uitgeoefen word nie. Natuurlik is menslike vryheid as heerskappy deur sy moontlikhede beperk; die mens kan en mag nie probeer om vry te wees soos God nie, hy kan en mag nie probeer om bo die wetsorde van God uit te styg nie, en hy kan byvoorbeeld nie ’n perskeboom appels laat voortbring of oor ’n huis spring nie. Maar binne sy menslike moontlikhede is hy vry, *heer* . Menslike vryheid mag willekeurig en met uiterlike dwang beperk word deur sy [#165] kiesmoontlikhede in te kort, soos dit byvoorbeeld die geval met ’n gevangene of ’n onderworpe volk is. Maar innerlik (fundamenteel, in die grond van die saak) verloor ’n gevangene sy vryheid (sy *‚heerwees’)* nie; niemand kan hom sy vryheid, byvoorbeeld van bid, geloof, liefde, gewete, insig, dink, werk, ensovoorts, ontroof nie. So ook mag ’n onderworpe volk sy politieke moontlikhede (en) daarmee sy politieke vryheid) ontneem word, maar dit behou tog in fundamentele opsig sy (ander) volkse vryhede.

[b] Met die beheersing van die natuur bring die mens iets nuuts tot stand, skep hy kultuur: van velde maak hy plase, van wol klere, van meel brood, van fisiese klanke taal en musiek, van die kenbaarheid van die ‚dinge’ kennis en wetenskap, ensovoorts. In hierdie sin is menslike vryheid (heerskappy) kultuurskepping *(creativity).* Menslike vryheid (heerskappy) is aktualisering van alle betrokke moontlikhede wat in Gods skepping gelê is. Omdat menslike vryheid slegs ooreenkomstig die wetsorde van God moontlik is, is menslike vryheid wetsvervulling. Omdat (vertikaal gesien) God die mens tot vryheid roep deur hom sy aard, aanleg en talente en sy omstandighede, geleenthede en situasies te skenk, is menslike vryheid roepingsvervulling. In en met dit alles is menslike vryheid geskiedenisvorming. Met sy heerskappy en kultuurskepping is menslike vryheid die beeld van die vrymag van God, ’n kreatuurlike afglans van Gods *Heer*likheid en majesteit. Dit is hier nie die geleentheid om bostaande analities uit te werk nie. Aanvullend moet nog gestel word dat menslike verslawing onder andere in oorheersing, skepping van wankultuur, wetsoortreding, chaos, roepingsversaking en geskiedenis-ontwrigting sy uitdrukking vind.

[c] Ons het reeds gesien dat wetsgehoorsaamheid voorwaarde tot menslike vryheid (heerskappy) is. Wet en menslike vryheid bots nie. Maar wet en menslike slawerny bots ook nie, want waar die mens byvoorbeeld aan luste verslaaf is, dwing die wet. Menslike vryheid (kreatuurlike heerskappy) kan dan ook nie met die vrymag van God bots nie. Menslike vryheid is slegs moontlik as verwesenliking van sy van God gegewe roeping (waaronder gehoorsaming van die Goddelike wetsorde), dit wil sê, as die doen van die wil van God. Kies hy egter teen die wil van God, dan verloor hy sy menslike vryheid en verval hy in slawerny (fundamenteel in sondeverslawing) en word hy gedwing deur die verslawende magte. In slawerny verval, vermag hy ook niks teen die vrymag van God nie. Goddelike predestinasie (waaronder die verwesenliking van Sy raad op aarde) maak van menslike vryheid sowel as van menslike slawerny gebruik. Hier is nie van botsing sprake nie. Die kernprobleem hier is egter: “Hoe kom die mens van kiesmoontlikheid tot kiesvryheid (in die algemeen: tot vryheid) of tot slawerny?” Maar nog afgesien hiervan: Adam en Eva het byvoorbeeld nie die vryheid gehad om vir of teen die wil van God te kies nie; hulle het slegs die móóntlikheid gehad om tussen vryheid en slawerny te kies. ’n Christenmoraal [#166] wat dit nie insien nie en wat van die aan God onderworpe, maar aan sonde verslaafde mens verwag om goed te doen slegs om die ewige lewe as beloning te ontvang, en om die bose te vermy slegs om aan die ewige straf te ontkom, is tipiese slawemoraal. Dit is die waarheidsmoment van die tweede stelling van Nietzsche wat hierbo genoem is; ’n Christenmoraal wat menslike kiesmoontlikheid met vryheid vereenselwig (soos, onder andere, Armininanisme en Pelagianisme doen) en die mens die uiteindelike beslissingsreg gee, kan moeilik anders as om ’n slawemoraal te huldig. Ware Christelike vryheid is daarenteen primêr die doen van die wil van God tot Sy eer en heerlikheid, afgesien van mensebelange; dit is die vryheid van ’n koningskind.

[d] Horisontaal (dit wil sê, in aardse verhouding tot stof, plant, dier en die mens self) is menslike vryheid heerskappy. Vertikaal (dit wil sê, in sy verhouding tot en afhanklikheid van God) is menslike vryheid diens (gehoorsaamheid, wetsbetragting, roepingsvervulling). Saamvattend is menslike

vryheid die in die diens van God gefundeerde heerskappy oor wat aan die sorg van die mens toevertrou is. Menslike vryheid vind aldus nie in die mens sy uiteindelike grond en sentrum nie, maar is (teosentries) gegrond in die vrymag van God. Wie dit nie insien nie, sal byvoorbeeld of (humanisties) menslike vryheid uitsluitlik in die mens veranker en sentreer en die mens sodoende vergoddelik (dit wil sê, tot verslawende afgod maak), of (naturalisties) die mens sy heer-like beeldskap Gods ontneem en dit (aan natuurvergoding verslawend) tot ’n natuurproses denatureer. Humanisme mag die mens nog as toerekenbaar sien, maar kan aan sy verantwoordelikheid geen reg laat wedervaar nie, want verantwoordelikheid veronderstel onderworpenheid aan die normatiewe wetsorde; naturalisme kan nóg menslike toerekenbaarheid nóg menslike verantwoordelikheid tot sy reg laat kom.

[e] In hul verhouding tot God, in Christus en as mense, is mense gelykelik vry. Onderling en in hul aardse verhoudings word menslike vryheid egter ook in ongelykheid verwesenlik. Mense verskil byvoorbeeld in geslag, aanleg en talente; hulle bevind hulle in verskillende omstandighede, geleenthede en situasies; hulle verskil in hul gesagsverhoudinge; hulle verskil in bul moontlikhede tot heerskappy, vind verskillende take hulle gestel en het verskillende roepings. Die vryheid (dit wil sê, *heerskappy)* van ’n vrou as vrou is *anders* as die van ’n man as man, die van ’n kunstenaar *anders* as die van ’n ekonoom, die van ’n gesin *anders* as die van ’n staat, die van een volk of ras *anders* as die van ’n ander volk of ras, ensovoorts. As ’n vrou byvoorbeeld mannevryheid begeer (in alles aan die man gelyk wil wees) verlaag sy haarself (as die aap van die man) aan haar manne-ideaal. Menslike vryheid word juis óók met differensiasie verwesenlik. Hiermee staan vryheidsteorieë (soos byvoorbeeld die Liberalistiese en Nasionaal-sosialistiese) wat menslike vryheid uitsluitlik in gelykheid soek - en daarmee ongelykheid nivelleer of gelykskakel - veroordeel.

[#167]

Maar, geen menslike vryheid kan in isolasie verwesenlik word nie; die vryheid van die een is van die van die ander afhanklik en vul dit aan. Die vryheid van die hele menslike samelewing vereis ’n harmoniese (mekaar onderling komplimenterende) samewerking (ko-ordinasie) van die vryhede van elke individu en elke samelewingskring en dus ook van alle modale, strukturele en dinamiese tipes[11)] van menslike vryheid. Hierdie beginsel van harmoniese differensiasie van menslike vryheid geld fundamenteel en universeel, en selfs so dat hoe vryer die een mens is, des te vryer die ander kan wees, en dat die onvryheid van die een die vryheid van die ander ondermyn. Om dit met net een voorbeeld te illustreer: hoe vryer in ’n huwelik die eggenoot (as sodanig) is, hoe vryer die eggenote (as sodanig) kan wees (en omgekeerd) en hoe vryer die huwelik in die verwesenliking van sy bestemming kan wees; die onvryheid van die een ondermyn die vryheid van die ander en van die huwelik self. Interessant is dit dat teorieë en praktyke wat (soos die Franse Rewolusie, die liberalisme en die totalitarisme byvoorbeeld) vryheid uitsluitlik in gelykheid of gelykskakeling soek, die kiem van selfvernietiging bevat; want hier geld dat hoe, vryer’ die een is, hoe meer hy vir die ander ’n bedreiging word.

[f] Ten slotte, ons het gevind (alhoewel nie indringend genoeg aangetoon nie) hoe met vryheid as heerskappy[12)] drie van die genoemde vier kenmerke van menslike vryheid innerlik en integraal saamhang. Want menslike vryheid as heerskappy veronderstel wesentlik kiesmoontlikheid en wetsbepaaldheid en is (in unieke sin) spontaneïteit. Die vierde kenmerk, naamlik verantwoordelikheid, is hiermee (nes die meubelstukke in my studeerkamer) nog los en uiterlik verbind. Ons moet nog ’n antwoord vind op die vraag: “Waarom en hoe is menslike vryheid innerlik, wesentlik en integraal *verantwoordelik*?”

D. Die vierde stadium

9. *Die mens as oorspronklik antwoorder*

Van al die gesigspunte en insigte van die eksistensie-wysbegeerte waarmee ek geworstel het, beperk ek my (met die oog op ons onderwerp) tot die volgende.

Eksistensie-wysgere (soos Heidegger, Jaspers en Sartre) handhaaf (op onderling verskillende wyses) dat die mens oorspronklik vraer is; hy is in die kern van sy bestaan tot vrae vra bestem; hy moet tot die end toe deurvra, grenseloos vra; daar mag niks wees waaroor hy geen vrae mag vra nie, en geen geheim mag teen sy vra beveilig word en bly nie; om te vra is die grondgebeurtenis van die [#168] geskiedenis self. Vraend moet hy in sy bestaan, soos hy in ’n absurde en dreigende wêreld gewerp is, daarbo uitstyg, homself transendeer en gedurig op weg swewend in beweging bly, ook al misluk elke antwoord wat hy wagend, ontwerpend en projekterend bied, totdat hy met of sonder kommunikasie in hierdie gedurig bo homself uitstygende, eensame en verlate gang in die aanvaarding van die dood sy laaste antwoord vind.

Dit is duidelik dat die eksistensie-wysbegeerte hier die outonomie van die rede (deur hul voorgangers gehuldig) met ’n outoquaerie, d.w.s., ’n verabsolutering van die rede met ’n verabsolutering van die vraag (beter: van die vraging) vervang.

Daargelate dat die mens deur sy kreatuurlikheid (wetsonderworpenheid en begrensde moontlikhede) nie grenseloos kan en mag probeer vra (byvoorbeeld nie in die verborge misteries van God kan en mag probeer indring) nie, en dat die eis dat geen geheim vir hom beveilig mag bly nie, implisiet ’n mensvergoding beteken, moet ons onsself afvra of die mens werklik oorspronklik vraer is.

Reeds die analise van die menslike vraag toon aan dat die mens nie oorspronklik vraer kan wees nie. Want elke vraag wat hy vra, gaan van antwoorde (die aanvaarde en die bekende) uit. Was dit nie die geval nie, dan sou die mens nie eens weet wat om te vra nie. Nie sy vraag nie, maar sy antwoord is primêr (oorspronklik). Maar dit hou meteen in dat hy oorspronklik gevra word (take gestel vind, geroep word), oorsprónklik antwoorder is.

Onder ‚vraag’ verstaan ons (in ’n ander sin as die eksistensie-wysbegeerte) die ontiese vraag wat aan byvoorbeeld modaal bepaalde (byvoorbeeld psigologiese, logiese, taalkundige en juridiese) vrae ten grondslag lê en in hulle tot uitdrukking kom, en wat ook onties deur God en vanuit die wêreld (kosmos) aan die mens gestel word. Dit druk ’n ‚nood’ (’n tekort, ’n ontbrekende iets, iets wat gedoen moet word) uit en nodig (‚nood-ig’, nood-saak’) die gevraagde meteen om die betrokke ‚nood’ op te hef, m.a.w., te antwoord. Vraag en antwoord vorm dan ook ’n asimmetriese eenheid wat mekaar onderling komplementeer.

Dit is byvoorbeeld nie die mens wat die ‚dinge’ kenbaar maak nie. Hulle is kenbaar geskape en kom met hul kenbaarheid as aanspraak of eis (taak, vraag) tot die mens om kennis te vorm. Ook sy aanleg om te ken het die mens homself nie geskenk nie en bevat die ontiese eis (taak, vraag) vir vorming van kennis. Kenbaarheid en kenaanleg is die mens nie verniet geskenk nie. Vorming van kennis is antwoord. Geloof (in ruime sin) aan die ontwaarde kenbare is antwoord. Die kenbare (vraag) wek in die mens verwondering (antwoord). Probleme (etimologies afgelei van die Grieks: *pro-ballein)* word oorspronklik nie uitgevind en uitgedink nie, maar gevind, ontdek; hulle word hom voor *(pro-*) sy voete gewerp *(-ballein),* stel hom take en vereis (‚maak aanspraak op’, vra om) probleemoplossing (antwoord). Dit is nie die mens wat die ‚dinge’ benoembaar maak nie. Hy gee hul name (antwoord) omdat hulle benoembaar is en - weens [#169] hul ryker openbaring, gekendheid en gebruik (deur die mens - in sy kultuurvorming byvoorbeeld) name vereis (vraag). Die kunstenaar word (deur ’n pragtige sonsondergang byvoorbeeld) in sy gemoed gegryp (geïnspireer, genoop, gevra) om kuns te skep (antwoord). Die voedbaarheid en opvoedbaarheid van ’n suigeling (vraag)stel die ouers die taak van voeding en opvoeding (antwoord). Wie die eerste op ’n motorongeluk afkom, vind hom ‚aangespreek’ (die taak gestel, gevra) om hulp te bied of te ontbied (antwoord). Liefde, haat, toorn, blydskap, vrees, ensovoorts, by die mens is geen reaksie nie, maar antwoorde in sinvolle situasies. So kan ons aangaan. Ook norme eis (vra) om gehoorsaamheid (antwoord). Wat die mens se hand vind om te doen (vraag), met ander woorde, alle moontlikhede wat hom met sy aard, aanleg, talente en funksies en met sy omstandighede, geleenthede en situasies gestel is (vraag), vereis antwoord. Al dergelike aansprake

vanuit die kosmos tot die mens (vrae) is (vertikaal gesien), roepstemme' (roep-ing), waarmee God die mens tot roepingsvervulling (antwoord) roep. Ook Sy besondere openbaring eis van die mens antwoord. Die mens is die oorspronklik aangesprokene, die oorspronklik tot antwoording (roepingsvervulling) geroepene (gevraagde). Hy is oorspronklik antwoorder, ook in sy liefde tot God, wat wesentlik wederliefde (wederwoord, antwoord) is, omdat God die mens eerste liefgehad het.

Seker, die mens vra ook. Sy vrae (vraging) is egter sekondêr en in antwoording gegrond. Die mens vra slegs wanneer hy op wat hom as taak gestel is (die gevraagde), nie *onmiddellik* kan antwoord, sy probleme nie *onmiddellik* kan oplos nie. Hy vra as hy die weë en middele moet soek en vind om te doen wat hom te doen staan. Sy vra het 'n *‚middele'-karakter* en kan nie oorspronklik wees nie. Hulle is *middele* ('n soek van weë) om antwoorde te vind op wat hom oorspronklik gevra is (tot taak gestel is). In vertikale verband is sy gebed tot God dan ook primêr danksegging en lofbrenging (antwoord). Eers sekondêr (in sy hulpbehoewendheid en nood om te doen wat hom te doen staan) word sy gebed smeking (vraag).

Deur die mens as oorspronklik antwoorder te sien, kan God God en die mens mens bly, en kan ons menslike vryheid op unieke wyse in sy in God verankerdheid verstaan.

10. *Menslike vryheid (heerskappy) as antwoord*[13)]

Menslike vryheid (heerskappy in horisontale verband en vertikaal gegrond in die diens van God) is antwoord (antwoording). Is dit nog nodig om dit analities [#170] aan te toon? Is dit voortgaande nodig om aan te toon hoe menslike vryheid as antwoording tot die kern van die menslike bestaan behoort, positief, fundamenteel en universeel is? Hoe dit in unieke sin spontaan is en sowel kiesmoontlikheid as gehoorsaamheid aan die wetsorde Gods veronderstel? Hoe 'n antwoord (vryheid) wat nie aan die vraag (taak, vereiste, roeping) beantwoord nie, wesentlik geen antwoord nie, maar 'n ‚wanwoord' (verskeurdheid, slawerny) is? Hoe selfs vryheid in menslike gesagsverhoudings as antwoord bestaan? Hoe menslike vryheid as antwoord (wederwoord) op die oerwoord (eerste woord, roep, vraag) van God nie met die vrymag van God kan bots nie, maar juis hierdie vrymag veronderstel en daarin gegrond is? Hoe waarheid (as beantwoording van die antwoord aan die vereiste, die gevraagde) die mens vry maak? Hoe innig vryheid as antwoord saamhang met liefde, asook met gelukkigheid? Hoe die mens juis as oorspronklike antwoorder koningskind (vrye, heerser op aarde, medearbeider van God) is, en sy antwoord (vryheid) afglans is van die vrymag van God met Sy roeping gegee? Hoe menslike antwoord nie in isolasie moontlik is nie en slegs in harmoniese (saamhangende) differensiasie vryheid kan wees?

Heidegger stel dat elke besondere menslike vraag met 'n *grondvraag* gepaard gaan, naamlik: " *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht lieber Nichts*?" Op die hiermee gegewe outoquaeriese menseverheffing gaan ons nie in nie. Maar ook ons ken 'n grondvraag wat elke vraag vanuit die kosmos tot die mens begelei. Waar die hele kosmos (stof, plant, dier en mens) onselfgenoegsaam (kreatuurlik, wetsgebonde, afhanklik, ensovoorts) is, kom elke vraag vanuit die kosmos tot die mens met sy eie onselfgenoegsaamheid. Die onselfgenoegsaamheid van die hele skepping en van alles wat daarin is, stel aan die mens die vraag na die Algenoegsame (die Archê, die Oorsprong, uit Wie, deur Wie en tot Wie alles is). Met ander woorde, elke vraag (taakstelling, eis, roepstem, aanspraak) tot die mens vanuit die kosmos word begelei deur die vraag: "En wie sê jy dat Ek is?" So staan die mens met sy antwoord op elke vraag vanuit die kosmos voor Gods aangesig, voor die vragende Woord van die Roeper. Waar hierdie onselfgenoegsaamheidsvraag (en daarmee die vraag na God) elke besondere vraag vanuit die kosmos begelei, kan menslike vryheid as oorspronklik heersende antwoording in fundamentele, prinsipiële en universele sin nie losgemaak word van sy vryheid as oorspronklik antwoordende diens van God nie.

Vraag sonder antwoord, antwoord sonder vraag het geen sin nie. Wie die mens egter (soos eksistensie-wysgere byvoorbeeld op verskillende wyses doen) as oorspronklik vraer sien, werp hom uiteindelik (en ondanks kommunikasie) op sy vraende eensaamheid en verlatenheid terug, en skeur

daarmee mens en wêreld, asook mens en God (en daarmee antwoord en vraag) uiteen. Maar wie die mens as oorspronklik antwoorder op die vrae vanuit die kosmos sien, soos hulle hul oorsprong vind in God, die Roeper, en daarmee sien hoe die menslike [#171] antwoord (vryheid) aan die vrae wat hom gestel is, beantwoord, sien meteen hoe die mens en wêreld, asook mens en God, innig verenig is, en wel soos vraag en antwoord tesame ’n korrelasionele onsimmetriese eenheid vorm. Hier word die mens nie op sy eensaamheid en verlatenheid terug geslinger nie, en word God wêreld en mens nie uiteengeskeur nie, maar die mens in sy verbondenheid met God en wêreld gestel. Maar nog meer, met sy vrae tot die mens het die kosmos die mens nodig om sy moontlikhede te aktualiseer (waaronder kultuur te vorm), en het die mens in sy vryheidsverwesenliking die kosmos nodig. Dit beteken dat menslike vryheid as antwoord nie net die bestemming van die mens nie, maar juis ook die bestemming van die kosmos verwesenlik. Vryheid as antwoordende roepingsvervulling vereis die bestemmingsverwesenliking van mens en kosmos in onderling innig verbonde saamhorigheid, soos dit gegrond is in die skeppings- en bestieringswil van God. Ten slotte is dit merkwaardig dat die vraag die antwoord beperk en lei; want die antwoord moet aan die vraag beantwoord. Soos die vraag nou die antwoord beperk en lei, beperk en lei God met Sy openbaring en met Sy take (vrae), gestel deur middel van die kosmos, menslike antwoording (dit wil sê, vryheid). Hier lê ’n faset van die misterie van die Goddelike geheim in die menslike geskiedenis, naamlik: Sy bestierende leiding deur middel van taakstelling (oftewel roep-ing, dit wil sê, vraging). Dít teenoor die outoquaerie van die eksistensie-wysbegeerte wat aan die *mens* as oorspronklike en grenslose vraer die leiding van die geskiedenis in fundamentele sin toeken.

11. *Menslike vryheid en verantwoording (verantwoordelikheid)*

Ons het gesien dat menslike vryheid die innerlike en innige verbondenheid van die drie genoemde kenmerke van spontaneïteit, kiesmoontlikheid en wetsonderworpenheid vereis. Hoe is menslike verantwoordelikheid nou innig en innerlik met sy vryheid verbind? Want tot dusver het ons die band tussen beide (dit wil sê, tussen die genoemde kenmerke en verantwoordelikheid) nog net as ’n losse en uiterlike leer ken, soos die meubelstukke in my studeerkamer los en uiterlik saamhang.

Heidegger stuit (met sy visie van die mens as oorspronklik vraer) uiteindelik op die terugslag van die vraag op die vraag self: “ *Warum das Warum*?” Hierop gaan ons nie in nie. Maar dit is interessant dat ons (met ons visie van die mens as oorspronklik antwoorder) uiteindelik stuit op die terugslag van die antwoord op die antwoord self: “Beantwoord die antwoord aan die onties gestelde vraag (eis, taak, roeping)?” Die antwoord hierop is verantwoording. Met ander woorde, verantwoording is die antwoord op die tot vraag geworde antwoord, die teruggawe van die antwoord *(rationem reddere)*, hetsy as skulderkenning (dat die antwoord op die gestelde vraag verkeerd was) of as ‚vry’-pleiting (dit wil sê, dat die antwoord aan die gestelde vraag beantwoord) en daarmee - wat [#172] laasgenoemde betref - as *vertroue* op , vry’-spraak (dit wil sê, op vryheidsbevestiging), met ander woorde op beantwoordendheid (roepings-, *antwoordsgetrou*heid, *trou).*

Die terugslag op die antwoord (dit wil sê, die stelling van die antwoord tot vraag, met ander woorde die vraag - eis - om verantwoording) is noodsaaklik en wesentlik met die mens as oorspronklik antwoorder verbind. Want menslike vryheid as antwoord veronderstel *(a)* onderworpenheid aan die Goddelike wetsorde (aan die behorenseise); en *(b)* die moontlikheid van keuse. Die mens kan faal (doen wat hy nie behoort te doen nie, sleg en sondeslaaf word, die bestemming van die wêreld en van homself verkrag en sy roeping versaak); sy antwoord kan verkeerd wees. Maar dit behoort nie verkeerd te wees nie. Om hierdie redes staan elke antwoord op die onties gestelde vrae in ’n krisis (voor die moontlikheid van skuld). Hierdie moontlikheid self is die vraag wat die antwoord tot vraag stel en as wedervraag (terugslag op die antwoord) verantwoording eis. In die mees fundamentele sin geld dit vir die antwoord op die grondvraag wat alle bepaalde vrae vanuit die kosmos begelei, die onselfgenoegsaamheidsvraag, die vraag van God aan die mens, wat die mens tot Sy diens (gehoorsaamheid, vervulling van Sy roep-ing) roep. Verantwoording is aldus innig en innerlik met

menslike vryheid as antwoording verbind, juis omdat die mens nie outark (outonoom, outoquaeries) is nie, maar as oorspronklike geroepene (gevraagde) oorspronklik tot beantwoordende antwoording bestem is. Menslike vryheid as antwoording het sonder sy wesentlike verbondenheid met verantwoording geen sin en geen bestaansmoontlikheid nie. Dit is in hierdie ontiese verantwoordingsdieptes dat die menslike gewete sy unieke rol het.

En so behoort verantwoordelikheid innerlik (wesentlik) ook tot menslike vryheid as heerskappy (antwoord).

Ons het hierbo gewag gemaak van ‚skuldig en vry pleit' en van ‚vry'-spraak. Die mens beskik nie oor die vrae wat oorspronklik aan hom gestel is nie; hulle word hom in die gang van die geskiedenis (subhistories) gestel. Oor die finale oordeel (vryspraak of veroordeling) beskik hy ook nie. Dit kom (superhistories) God alleen toe. Tussen al twee uiterstes staan die mens histories in sy verantwoording (horisontaal) onder die krisis van die oordeel (vertikaal) waarmee hy in sy verantwoording worstel. Die opeenvolging van sy antwoorde (soos hul progressief op die telkens nuwe vrae antwoord, terwyl die reeds gegewe antwoorde in hul verbondenheid met die onties gevraagde tradisioneel nawerk) is geskiedenis. Menslike verantwoording ruk die mens egter telkens as't ware uit die gang van die geskiedenis, roep hom as't ware telkens tot stilstand, ruk hom in sy gewete voor Gods aangesig en voor die vraag van skuld, geplaas soos hy (met elke antwoord) is onder die krisis van die oordeel. Sy antwoording is [#173] onties óórspronklik; sy verantwoording onties na-spronklik; 'n eerste en 'n laaste sprong. Menslike geskiedenis as opeenvolgende antwoording is egter geen onsekere swewe (soos eksistensie-wysgere, byvoorbeeld Jaspers, die gang van vraging sien) nie. Want elke vryheidsdaad (beantwoordende antwoord) kan met 'n vaste tred op vaste bodem (wat 'n betreklike ruspunt gee) vergelyk word. Die gang van menslike vryheid kan met 'n wandel vergelyk word, terwyl die beantwoordende antwoord op die onselfgenoegsaamheidsvraag (wat alle bepaalde vrae vanuit die kosmos begelei), hierdie wandel 'n wandel met God maak.

12. *En nou*?

Al die vryheidsprobleme wat hierbo aangeraak is, moet dieper en breër uitgewerk word, waaronder 'n analise van elke modale, strukturele en dinamiese tipe van vryheid volgens die gegewe vryheidsvisie; en dit moet in elke antropologie geskied. Fundamenteel moet stryd aangebied word teen die humanistiese vereenselwiging van menslike vryheid met kiesmoontlikheid, (wat ook onder ons Calviniste aanwesig is) 'n opvatting wat menslike vryheid in die mens veranker, en nie in God nie. Talryke ander probleme moet indringend ondersoek word, waaronder die verband tussen menslike vryheid en waarheid, liefde en gelukkigheid. Van hierdie ander probleme stel ons kortliks nog net twee.

[a] *Sonde en vryheid.* Hierbo het ons menslike vryheid behandel volgens wat Calvyn "die orde van die skepping" noem, dit wil sê, soos die mens tot vryheid bestem is, en dus afgesien van die sonde. Ons moet onthou dat die sonde 'n ‚nuwe orde (oftewel wanorde)' aan die skeppingsorde toegevoeg het, en dat ons nie vanuit die wanorde die orde sal leer verstaan nie, maar (volgens die lig van die Woord van God) wanorde juis as afwyking van orde moet leer sien. Hierna word dit nodig om menslike vryheid te sien volgens wat Calvyn ‚die orde van (sondeval en) verlossing' noem.

Deur die sonde is die mens uit sy diepste Grond ontwortel. As sondeslaaf het hy die moontlikheid verloor om vir of teen God te kies. Maar die mens het mens gebly. Deur die ontworteling het die mens nie sy vryheid as heerskappy en antwoording verloor nie, maar is dit verbreek en vervals (met verslawing deurtrek). Nóg brand vryheidsliefde in sy hart, maar dit het sy oorspronklike gaafheid verloor. Soos die skerwe van 'n gebreekte kosbare vaas nog wonderlik mooi kan wees, maar in verhouding tot die hele vaas stukkend is, het die mens aan gebroke vryheid deel, maar is dit in

verhouding tot sy hele (in Gods vrymag verankerde) vryheid verskeur. Ontwortel uit sy Grond, soek die verslaafde mens sy vryheid in eie redding, dit wil sê, in sy moontlikheid van keuse, en vorm hy hom die valse vryheidsideaa1 van ’n slaaf. Bowendien, waar die verwesenliking van die bestemming van die wêreld op die handelinge van die mens aangewys is, het die [#174] mens met sy sondeval nie net sy eie bestemming nie, maar ook die van die wêreld verkrag en kom die wêreld (weens hierdie vervalsing) nie net met onties leidende nie, maar ook met onties verleidende vrae (moontlikhede, taakvervalsing) tot die mens. Vryheid en slawerny, heerskappy en oorheersing, skepping van kultuur en wankultuur, kiesmoontlikheid en dwang, wetsvervulling en wetsoortreding, leiding en verleiding, antwoord en ‚wan-antwoord’, daad en wandaad, bestemmingsverwesenliking en -verkragting (van mens en wêreld), roepings- vervulling en -versaking deurdring mekaar in alle menslike doen en late. Dit is onvermydelik en onontwykbaar die geval, ook by die wedergeborene en bekeerde wat *in beginsel* die ‚herworteling’ van sy vryheid in die vrymag van God ‚her-skenk’ is, maar wat in hierdie bedeling sondaar bly. Vandaar die stryd in die hart van elkeen, tussen enkelinge, tussen enkeling en samelewingskring, en tussen samelewingskringe op alle terreine van menslike doen en late - alles uitdrukking van die stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis.

Hierdie vraagstuk van vryheid en kwaad (waarvan die hele geskiedenis van die mens getuig) moet analities, onder andere, in die geval van elke modale, strukturele en dinamiese tipe vryheid ondersoek word, en juis ook in elke Antropologie.

[b] *Van kiesmoontlikheid tot keuse.* Die diepste misteries van menslike vryheid en slawerny is die verhouding van die voorsienige bestuur van God tot die oorgang (by die mens) van kiesmoontlikheid tot kiesvryheid (handeling) of slawerny. Hier moet ons onthou dat die mens oorspronklik antwoorder is (al het hy ook deur die sonde, wan-antwoorder’ geword). Dooyeweerd sê tereg dat geloof ’n gegrepenheid in die hart deur ’n openbaring van die (ware of vermeende) Archê is. Dit geld ook vir vryheid as heerskappy en antwoord (en vir slawerny as oorheersing en ‚wan-antwoord’). Want leidende en verleidende (deur sonde en kwaad vervalste) vrae gryp die mens in sy gemoed (sy selfheid) aan, waaraan hy hom respektiewelik in gehoorsamende vryheid of verslawende dwang oorgee. Hoe geskied die een of die ander, waar die mens nie outonoom nie, maar tog verantwoordelik is? Hiernaas verdien die angs en ontsetting van die twyfelende ons aandag, hy wat in ons verskeurde wêreld (met ’n gebroke vryheid) kontak met die vraende (met God en wêreld) verloor het, en wat nie gegryp (nie oor- gehaal, oor-tuig) word, en nie (soos hy as oorspronklik antwoorder bestem is) hom kan oorgee nie. ’n Voorbeeld van hierdie twyfelende is die onties eensame en beangstigde (die deur God en wêreld verlatene), wat onder andere in outoquaeriese vrae sy (mislukkende) heil soek.

Hoe geskied die oorgang, gegee met die kiesmoontlikheid, tot ’n of aan die vraag beantwoordende of nie-beantwoordende antwoord? Dit kan volgens die visie van mens as oorspronklike antwoorder teologies, wysgerig en [#175] vakwetenskaplik in ’n hoë en selfs diepe mate ondersoek word. Hierop kan ons hier nie verder ingaan nie. Maar in sy diepste kern stuit ons hier teen die paradoks van die Goddelike bestiering {voorbeskikking) wat van menslike verantwoordelikheid gebruik maak. God laat Hom aan niemand onbetuigd nie. Innig verbind met hierdie misterie, is die van die soendood van Jesus Christus en die wedergeboorte van die mens. Die antwoord lê in Gods geheime raad verborge. Hy vra die mens {as oorspronklike en onselfgenoegsame verantwoorder) nie om daarop te antwoord nie. Hy vra met die openbaring van hierdie misterie slegs die daaraan beantwoordende misterie-geloof. Dit hou in die verbod om in te dring in iets waartoe die mens nie in staat en dus nie geroepe is nie! As kreatuurlike, verantwoordelike antwoorder is ook die wetenskaplike positief begrens en sy ken ’n ‚ken ten dele’, juis ook wat sy vraag aangaande menslike vryheid betref.

Bylaag A

Valse probleemstellings insake menslike vryheid

1. *Inleidend.* Wetenskaplike (teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike) ondersoek begin met *probleemontdekking. 'n* Tegniese ingenieur mag 'n bepaalde masjien *uitdink*, wat 'n beoogde prestasie sal lewer , maar probleme word primêr nie uitgedink nie, maar *ontdek.* Die probleem vertoon sig vanuit die kenbare; dit spring in die oog of val op as iets wat nuut, onbekend en onverwag is en wat weens sy kenbaarheid 'n oplossing vereis; vanuit die kenbare vind die ondersoeker hom sy taak ‚gestel'. Die ondersoeker word deur die probleem gepak, as't ware ‚aangespreek', en sy eerste antwoord op die ‚aangesprokenheid' is verwondering. Die ondersoeker *sien* egter die probleem in 'n bepaalde verband, op 'n bepaalde wyse. Probleemsiening kan, maar hoef nie noodwendig ten volle aan 'n ontdekte probleem (dit wil sê, die kenbare) te beantwoord nie. Na probleemontdekking en -siening, neem die ondersoeker die probleem oor en stel en formuleer hy dit teoreties. Van 'n gestelde probleem kan ander probleme teoreties afgelei word. Na probleemstelling word metodes (of weë) gesoek om die probleem op te los. Dan volg die ondersoek self, waarvolgens probleemoplossings gevind word wat ten slotte {aan die kenbare) geverifieer word.

Probleemontdekking en -siening geskied nie in isolasie nie. Eerstens hang alles wat kenbaar is, saam en probleemontdekking geskied in samehang met (in die lig van) die ander kenbare wat as agtergrond van 'n ontdekte probleem dien. Tweedens veronderstel probleemsiening bowendien reeds gevormde saamhangende {sistematiese) kennis, teen die agtergrond waarvan (in die konteks of lig waarvan) die ontdekte probleem gesien word. Met ander woorde, die ontdekte [#176] probleem sowel as die probleemsiening word deur die betrokke agtergronde in onderlinge wisselwerking[14)] medebepaal.

Waar dit egter met betrekking tot die probleem van valse probleemstellings op aankom, is dat juis ook deur sy agtergrondbepaling *probleemsiening* reeds *verkeerd kan* wees, dit wil sê, moontlik nie aan die ontdekte probleem (dit wil sê, die kenbare) beantwoord nie. Verkeerde probleemsiening werk valse probleemstelling in die hand en valse probleemstelling het onjuiste probleemoplossing as gevolg,[15)] Met verandering van probleemsiening verander probleemstelling, met verandering van probleemstelling verander metodeseleksie en probleemondersoek en met verandering van probleemondersoek verander probleemoplossing,[16)] 'n Kritiese ondersoek van probleemsiening en -stelling is vir die beoefening van die wetenskap (Teologie, Wysbegeerte en die Vakwetenskappe) dan ook 'n allereerste vereiste; eerstens, 'n kritiese ondersoek van die eie probleemsiening, maar dan ook van die van ander.

Beslissend vir die juistheid of waarheid van (wetenskaplike) probleemsiening, -stelling, -ondersoek en -oplossing is die beantwoording daarvan aan die (wetenskaplik) kenbare. Onder wetenskaplikes heers egter groot meningsverskil oor wat alles tot die wetenskaplik kenbare gereken behoort te word. Hierop gaan ons nie in nie, maar stel kortliks slegs die eie oortuiging. Tot die voorwetenskaplik kenbare behoort die *‚kosmos'* (universum, geskape wêreld, met ander woorde, stof, plant, dier en mens; natuur, kultuur en godsdiens; ensovoorts) en die *openbaring* van God (aangaande Homself en Sy verhouding tot [#177] alle dinge) in *Sy Woord*[17)] Binne perke kan van die voorwetenskaplik kenbare wetenskap gevorm word, maar wetenskap bereik nie daardie dieptes en omvang van die voorwetenskaplik kenbare nie. Tog word (in betrokke hooftrekke) wetenskap deur voorwetenskaplike oortuigings medebepaal.[18)] Waar dit hier op aankom (en dit geld in die besonder vir ons probleem van die vryheid), is dat wie met sy probleemontdekking, -siening, -stelling, -metodeseleksie, -ondersoek en -oplossing nie met die betrokke lig wat die Woord van God daarop werp, rekening hou nie, die ontdekte probleem in die betrokke opsigte anders sien, anders stel, anders ondersoek en tot ander oplossings moet kom, as hy wat wel met hierdie lig rekening bou.

Kritiek van eie probleemsienings en -stellings, asook van die van ander, sal nie net positief wees, dit wil sê, om te vergewis dat die ondersoek verantwoordelik in die regte bane gelei word nie, maar ook negatief en wel ter verantwoordelike vermyding van valse probleemsienings en -stellings en daarmee van 'n ontsporing van die betrokke wetenskaplike ondersoek en van sy resultate. Hier beperk ons ons tot 'n aantal valse probleemstellings in sake menslike vryheid, wat ons met die bestudering van vryheidsteorieë teëgekom het. Die geskiedenis van die wetenskaplike (teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike) ontdekkings, sienings, stellings, metodeseleksie, ondersoek, oplossings en teorieë

in sake die vryheidsprobleem getuig van ’n legio van valse probleemstellings en van die buitengewone rol wat valse probleemstellings in hierdie geskiedenis gespeel het. Ons moet maar net let op die botsende[19)] vindings en bevindings wat byvoorbeeld (om maar enkele te noem) humanistiese en naturalistiese, ‚rasionalistiese’ en eksistensialistiese, liberalistiese en totalitaristiese (waaronder Kommunistiese, Fascistiese en Nasionaal-sosialistiese), deterministiese en indeterministiese, Rooms-Katolieke en Calvinistiese vryheidsteorieë bied - en dit nie net in die stryd tussen hierdie rigtings nie, maar ook met betrekking tot meningsverskille binne elk van die rigtings self.

Met hierdie verwarrende stryd staan ons voor die interessante vraag of ons [#178] hier met botsende opvattings (of begrippe) van vryheid te doen het, of met ’n linguale veelsinnigheid (of homonieme) wat verskillende sake aandui of simboliseer. Uit die betrokke vryheidsteorieë blyk egter self dat hulle betrekking op dieselfde saak (idion, ‚verskynsel’) het, maar dit verskillend sien, stel, aanpak en oplos.

2. *Valse probleemstellings i.s. menslike vryheid.*

[a] Dit gebeur dat iemand met ’n *begrip* van vryheid begin (’n opvatting van vryheid wat hy met sy opvoeding, ‚ervaring’, ensovoorts, gevorm het) en dat hy hierdie vryheidsbegrip wetenskaplik probeer presiseer en ontleed. Ons het hier met ’n ‚teoristiese’ (nie ‚teoretiese’ nie) valse probleemstelling van vryheid te doen, omdat die ondersoeker met ’n teoretiese begrip begin en nie met die kenbare self, nie met die idion (of ‚verskynsel’) ‚vryheid’ self nie. Die ondersoeker behoort ‚vryheid’ self te ontdek en te ‚sien’ en om dan volgens wat ‚vryheid’ self aangaande homself bied, dit te ontleed, net soos byvoorbeeld ’n skeikundige ’n chemiese proses self waarneem en ontleed volgens wat hy vind.

[b] Die ondersoeker behoort vryheid self positief in hande te kry, vryheid in sy eie positiewe bepaaldheid te ‚sien’ en te ontleed, soos byvoorbeeld ’n plantkundige ’n betrokke plant self pósitief waarneem en ondersoek. ’n Primêr *negatiewe* opvatting van vryheid is ’n valse probleemstelling. Hier is onder andere byvoorbeeld drie moontlikhede gegee. i. Vryheid word dikwels *bloot negatief* opgevat as byvoorbeeld die nie- afhanklike, nie-bepaalde, nie-gedetermineerde, nie-gekondisioneerde, ensovoorts. Eerstens is hierdie vryheidsopvatting onwaar. Byvoorbeeld: menslike vryheid is op legio wyses afhanklik van God, mens en wêreld (selfs van die lug wat mens inasem). Bowendien se dit niks positiefs aangaande vryheid self nie (net soos ’n bloot negatiewe begrip ‚nie-groen’ niks positiefs dienaangaande se nie, omdat rooi, ’n geluid, ’n smaak, ’n ruik, ’n getal, ’n punt, ’n driehoek, elektrisiteit, tandpyn, liefde, geloof, siel, ensovoorts, almal ook ‚nie-groen’ is). ii. ’n Bloot *negatiewe* begrip (byvoorbeeld nie-afhanklikheid, ensovoorts) word dikwels tot ’n *positiewe* begrip (byvoorbeeld onafhanklikheid, ensovoorts) *omgevorm* en in die sin word vryheid dan as onafhanklikheid, ongekondisioneerdheid, ensovoorts, opgevat. Ook hierdie opvatting van byvoorbeeld menslike vryheid is onwaar. Bowendien word vryheid met hierdie begrip verabsoluteer (teoreties vergoddelik) en bied dit geen moontlikheid om tussen die vrymag van God en menslike vryheid te onderskei nie. Ten slotte is hierdie vryheidsbegrip nominalisties, omdat daar geen eenheid van byvoorbeeld Goddelike vry- mag en menslike vryheid is, wat aan die logiese eenheid van die betrokke begrip van vryheid beantwoord nie. iii. Dikwels word vryheid *negatief in parsiële of partikuliere sin* opgevat, en wel as vryheid van ’n vryheid belemmerende mag. So ’n opvatting van vryheid [#179] herberg egter ’n *petitio principii,* omdat die term ‘vryheid’ met die term ‘vryheid’ gedefinieer word. Byvoorbeeld: “*Vryheid* van ’n volk as onafhanklikheid van ’n ander volk wat hom sy *vryheid* ontneem.” Ons weet hiermee nog nie wat vryheid is nie.

iv. Met bostaande (i, ii en iii) hang saam die nogal verspreide valse beskouing van vryheid primêr as ’n *‚vryheid van ...*’. *Vry van* wie of wat? Van God? Van die wêreld? Van die (mede-)mens? Van die wetsorde van God? Van vryheidsnorme? Van natuurkousaliteit? Van sonde? Eerstens is (soos uit die vrae blyk) hierdie negatiewe vals probleemstelling van vryheid meersinnig. Tweedens geld van die bogenoemde kritieke op die negatiewe vals probleemstellings van vryheid ook hier. In die derde plek, as dit in die sin van (iii.) hierbo nader bepaal word (byvoorbeeld vryheid as vryheid van sonde

as verslawende (vryheid vernietigende) mag), is dit ’n *petitio principii* en sê dit niks aangaande positiewe vryheid self nie. Ons moet eers (primêr) weet wat vryheid positief is, en dan kan ons op grond van hierdie positiewe bepaaldheid van vryheid sekondêr *vryheid* opvat as afwesigheid *van ’n* mag wat vryheid ondermyn of vernietig. (Op grond van die negatiwiteit van ’n ‚vryheid van ...’ trag ander ondersoekers om die vals negatiewe probleemstelling aangaande vryheid te vervang deur ’n positiewe, maar ook vals vryheidsopvatting, en wel vryheid primêr as ’n ‘*vryheid tot...* of ’n ‘*vryheid om te...*’ opgevat. Hierop kom ons later terug.)

[c] God en kosmos (of Skepper en skepping) is radikaal onderskeie en die kosmos is op legio wyses met God verbind; in die kosmos tref ons ’n radikale verskeidenheid wat saamhang, aan. Die volgende vals probleemstellings in sake vryheid laat die genoemde radikale verskeidenheid en/of die samehang daarvan nie tot sy reg kom nie.

i. Dikwels word gevra na ‚vryheid in die algemeen’ in plaas van byvoorbeeld na *‚menslike vryheid’. ’n* Opvatting van *‚algemene vryheid’* of van *‚vryheid in die algemeen’,* onderskei nie tussen die radikaal verskillende vrymag van God, menslike vryheid, instinktief vrye ‚handelings’ van diere, vrye (vanselfse, onbelemmerde) groei van plante en vrye beweging van byvoorbeeld ’n stoflike liggaam deur die ruimte nie. Hierdie vals probleemstelling is verwarrend, is nominalisties (omdat al hierdie radikaal onderskeie en nie tot mekaar herleibare ‚vryhede’ tesame nie daardie eenheid het wat die logiese eenheid van die begrip vryheid in die algemeen’ vereis nie) en antinomies (omdat dit nie tot mekaar herleibare ‚vryhede’ tog in ’n herleibare logiese eenheid saamvat). In verband met ons onderwerp, ‚menslike vryheid’, behoort ons (weens sy uniekheid en onherleibaarheid) na ‚menslike vryheid’ te vra, (en nie na ‚vryheid in die algemeen’ nie); behoort ons dit te onderskei van die ‚vrymag van God’, asook van die ander genoemde ‚vryhede’, en daarna te vra na die onderlinge verhoudings van hierdie radikale (‚wesensverskillende’) ‚vryhede’.

[#180]

ii. Vals is ook daardie probleemstellings wat van ’n *isolasionistiese* en van ’n *neutralistiese* vryheidsiening uitgaan. Die waarheidsmoment van die *isolasionistiese* probleemstelling is dat vryheid uniek en onherleibaar tot iets anders is en in sy unisiteit en uniekheid ondersoek moet word. Maar menslike vryheid vind sy oorsprong in God en menslike vryheid is ook betrokke op (en op menslike vryheid is ook betrokke) mens en wêreld (of kosmos). Vir die aard, sin en struktuur van vryheid is nie net sy uniekheid nie, maar ook al die genoemde verhoudings medebepalend, met ander woorde, menslike vryheid moet sowel in sy uniekheid as in sy betrokkenheid op God, mens en wêreld (dit wil sê, in die lig van sy agtergrond) verstaan word. ’n Bloot isolasionistiese benadering van menslike vryheid (dit wil sê, met uitskakeling van sy agtergrond) ontledig en vervals dit. ’n *Neutralistiese* kyk op menslike vryheid wil in die vryheidsiening alle prinsipiële bepaaldheid deur die gehuldigde idee (of opvattings) van God, mens en wêreld uitskakel en vryheid sodoende ‚neutraal’ ondersoek. Maar die prinsipiële oortuigings aangaande God (of ’n sogenaamde ‚Absolute’), mens en wêreld en hul onderlinge verhoudings bepaal ook en wel implisiet en/of eksplisiet (as sy agtergrond) die visie op menslike vryheid. Dit geld vir elke vryheidsiening en elke vryheidsteorie. Neutralisme - die leer dat alle wetenskaplike ondersoek, ook die in sake menslike vryheid, neutraal moet wees - is onhoudbaar. Teenoor die *isolasionistiese* en *neutralistiese* valse probleemstellings moet gestel word dat menslike vryheid in sy uniekheid en onherleibaarheid tot iets anders en sowel teen die agtergrond van al die ander betrokke kenbare as vanuit die agtergrond van die vryheidsiening ondersoek behoort te word.

iii. *Heteroduksionistiese* vryheidsopvattings gaan van die valse probleemstelling uit dat menslike vryheid nie uniek is nie, maar tot iets anders herlei moet word, byvoorbeeld tot lewenspontaneïteit (wat ons by plant en dier ook aantref), tot gekondisioneerde reaksies, tot ewolusionisties gesiene aanpassing, tot die mag van die sterkste, tot fisiese, biotiese of psigiese en ander kousale determinante, tot sublimasie van verdronge komplekse, ensovoorts. Die skynbare regsgrond vir hierdie heteroduksionisme is geleë in die saamhang van menslike vryheid met wat iets anders as menslike vryheid is. (Fatalistiese en wetsdeterministiese vryheidsteorieë kan ook hieronder gereken

word.) Dit is wel duidelik dat met hierdie ontkenning van die uniekheid en onherleibaarheid van menslike vryheid, menslike vryheid self uit die gesigsveld verdwyn en in die valse probleemstelling genivelleer word.

[d] Die valse probleemstelling van *reduksionistiese* vryheidsopvattings herlei die hele menslike vryheid tot 'n partikuliere vryheid, met ander woorde, vat 'n partikuliere menslike vryheid as die hele menslike vryheid op. Ons het hier met die metodiese (en gnotiese, asook logiese) fout van *pars pro toto* te doen. Hierdie wydverspreide valse probleemstelling tref ons in talryke voorbeelde aan. [#181] Partikuliere menslike vryhede (wat elk op sy besondere wyse 'n uitdrukking van die hele menslike vryheid is), is (willekeurig opgesom) onder andere individuele, sosiale, volkse, staatse en kerklike, godsdiens-, geloofs-, gewetens-, sedelike-, wils- en intellektuele vryheid, vryheid van liefde, van taalvorming, van spraak, van kunsskepping en -waardering, van opvoeding, tegniek, omgang en verkeer, sport, geskiedenisvorming, ensovoorts. Ons verduidelik *reduksionistiese* valse probleemstelling insake vryheid kortliks met enkele voorbeelde.[20)]

i. Talryke teorieë wil die hele menslike vryheid uit die partikuliere wilsvryheid verstaan, dit wil sê, tot wilsvryheid reduseer. Dat dit onhoudbaar is, blyk onder andere daaruit dat gewetensvryheid (die stem van die gewete) dikwels juis teen die wil ingaan en mens nie met 'n wilsbesluit jou gewete sommer kan laat spreek of swyg nie. Geloofsvryheid, vryheid van liefde, vryheid van insig, vryheid van kunswaardering, ensovoorts, kan mens ook nie tot wilsvryheid herlei nie, omdat mens nie met 'n blote wilsbesluit kan glo, liefhê, insig in iets waarborg, kuns waardeer, ensovoorts, nie. Wilsvryheid (en so ook die ander partikuliere vryhede) veronderstel die hele menslike vryheid wat hom daarin op 'n partikuliere wyse uitdruk. Om die hele menslike vryheid tot wilsvryheid te reduseer, is 'n valse probleemstelling.[21)]

ii. Liberaliste reduseer die hele menslike vryheid tot die vryheid van die enkeling. Nasionaal-sosialiste reduseer die hele menslike vryheid tot volkse vryheid. Ensovoorts. Daarenteen druk die hele menslike vryheid hom telkens op onderskeie partikuliere wyses uit in die vryheid van die enkeling, van die huwelik, van die gesin, van die volk, van die staat en van die kerk, asook van die skool, van 'n navorsingsinstituut, van 'n hospitaal, van 'n sportklub, ensovoorts. Om die hele menslike vryheid tot individuele vryheid of tot die van 'n samelewingskring te reduseer, is 'n vals probleemstelling.

In hierdie verband mag wel gewys word op die probleemstelling wat menslike vryheid as selfrealisasie sien. Ook dit is reduksionisme. Want al is die mens bestem om sy eie (persoonlike) moontlikhede te aktualiseer, is hy ook geroepe om die moontlikhede van elk van die onderskeie samelewingskringe as sodanig [#182] te aktualiseer en is hy bowendien ook bestem om (byvoorbeeld met kultuurvorming) die bestemming van die kosmos *(in casu* van die natuur) te verwesenlik en om met dit alles sy van God gegewe roeping te vervul en as middel in Gods hand Sy raadsplan met Sy skepping te verwerklik. Dit is veel meer as net realisasie van die (individuele) self (ook al beskou hierdie teorie 'n samelewingskring as 'n ‚vergrote' self).

iii. Sommige wil menslike vryheid geheel en al verstaan uit (reduseer tot) waarderealisasie. Daargelate dat die gangbare opvatting van waardes en van die moontlikheid en wyse van waarderealisasie bedenklik is, is menslike vryheid gerig op die tot standbrenging van werklike ‚dinge' en doen van dade, byvoorbeeld gerig op beheersing van natuur, op skepping van kultuur, op liefdesorg vir die mens, op verheerliking van God, en dit is alles veel meer as blote ‚waarderealisasie'. Ook hierdie reduksionisme is 'n valse probleemstelling.

iv. Dan is daar die reduksionistiese vals probleemstelling wat menslike vryheid geheel en al wil verstaan uit 'n ‚vryheid tot...' of 'n ‚vryheid om te ...'. Hierdie reduksionistiese probleemstelling is eerstens meersinnig. Dit word duidelik sodra mens vra: ‚vry tot wat?' of ‚vry om te wat?' Om deur diefstal jouself te verryk? Om (soos byvoorbeeld die V.V.O. doen) in ander man se huishoudelike sake in te gryp? Ensovoorts. Die waarheidsmoment van hierdie reduksionistiese probleemstelling van menslike vryheid is dat alle vryheid teleïes (doelgerig) is. Maar die nadere bepaling van watter doelstellings vir vryheid geld en waarom, toon dat ‚doelgerigtheid' onvoldoende is om die hele

menslike vryheid te verstaan. Tot die hele menslike vryheid behoort bowendien kousale bepaaldheid sowel as behorenseise (waaronder byvoorbeeld normatiewe wetsbepaaldheid) waaraan doel en vryheid behoort te beantwoord. Hierby kom dat die ‚vryheid tot...' of die ‚vryheid om te...' nie die foutiewe vereenselwiging van menslike vryheid met moontlikheid van keuse uitskakel nie (waaroor hieronder). Die hele menslike vryheid sluit wel die ‚vryheid tot...' of die ‚vryheid om te...' in, maar is veel meer as dit; en dit is 'n *pars pro toto-probleem*stelling om die hele menslike vryheid net uit sy doelgerigtheid te verstaan.

[e] 'n Aantal valse probleemstellings insake menslike vryheid hou verband met onjuiste sienings insake die verhouding van vryheid tot *moontlikheid van keuse* en tot die *onderworpenheid van vryheid aan behorenseise (waaronder norme).*

i. Die mens het (in die verlede, hede en toekoms) 'n moontlikheid om iets te doen of dit nie te doen nie, dit of dat te doen en dit sus of so te doen. Sonder hierdie moontlikheid van keuse het gewete, norme, pligte, deugde, beloftes, ensovoorts, geen sin nie en is hulle nie moontlik nie. Maar moontlikheid van keuse is self nie menslike vryheid nie, dog slegs 'n voorwaarde van vryheid, op grond waarvan menslike vryheid toerekenbaar is. Dikwels (so nie meestal nie) [#183] word menslike vryheid egter met *moontlikheid van keuse* vereenselwig. Dit is 'n valse probleemstelling. Want moontlikheid van keuse is louter moontlikheid wat aan daadwerklike keuse en handelinge (waaronder byvoorbeeld aktes van denke) vooraf gegee is, terwyl vryheid met die daadwerklikheid van die menslike bestaan, kiesakte en ‚handeling' gegee is. Moontlikheid van keuse is oop, terwyl vryheid (byvoorbeeld kiesvryheid, handelingsvryheid) onder andere, kousaal, teleïes (teleologies), wetmatig (normatief) gedetermineer is. Moontlikheid van keuse laat ook die keuse tussen gehoorsaming al dan nie van behorenseise (waaronder norme) oop, terwyl menslike vryheid slegs met gehoorsaming daarvan verwerklik kan word. Tot moontlikheid van keuse behoort die ‚ek kan anders!', maar vir vryheid geld in sy onderworpenheid aan behorenseise (waaronder gebooie, norme, ensovoorts) die normatiewe ‚hier staan ek; ek kan nie anders nie!' ('n Wetenskaplike wat gevra word om 'n feit te vervals of 'n verkeerde konklusie te trek - hy het die moontlikheid! - is wetenskaplik vry slegs as hy antwoord: “ek kan nie anders nie; ek moet die feit eerbiedig en ek moet die denkwette gehoorsaam!”). Wie menslike vryheid met moontlikheid van keuse vereenselwig, maak vryheid willekeur, verhef dit bo die behorenseise (waaronder norme) en verval in die onoplosbare antinomie tussen vryheid en wet (norm); en word die behorenseise as die wetsorde van God gesien, verval hy in die onoplosbare antinomie tussen menslike vryheid en die wil en wet van God (waar God bepaal wat goed is en wat gedoen behoort te word, en die mens sy vryheid - as moontlikheid van keuse - sien as ‚ek doen wat ek kies of wil'). Waar die mens in sy kreatuurlikheid aan die wetsorde van God vir Sy skepping (waaronder norme vir sy vryheid) onderworpe is, is die vereenselwiging van menslike vryheid met moontlikheid van keuse 'n slaafse opvatting van vryheid, want 'n slaaf soek en vind sy vermeende ‚vryheid' daarin dat hy self sal besluit of hy die wil van sy heer sal doen al dan nie (terwyl menslike vryheid - met moontlikheid van keuse as voorwaarde slegs verwesenlik kan word in gehoorsaamheid aan die wetsorde - waaronder die normatiewe wetsorde - van God). Adam en Eva het dan ook nie die slaafse vryheid gehad om vir of teen die proefgebod te kies nie, maar het met die proefgebod die moontlikheid gehad om tussen vryheid en slawerny te kies. (Die laaste opmerkings geld ook vir elke ander partikuliere vryheid - ook vir wetenskaplike vryheid; dit geld vir die hele menslike vryheid.)

ii. In bogenoemde geval word (foutieflik) onderworpenheid aan, gehoorsaamheid van behorenseise (waaronder norme) nie as 'n voorwaarde tot menslike vryheid erken nie. ‚Vryheid' (met moontlikheid van keuse vereenselwig) beteken hiervolgens: die mens kan net doen wat hy wil, en wel volgens sy eie welbehae. Hierdeur word vryheid per slot van rekening willekeur en verloor menslike vryheid sy orde, en (al is die mens hiermee - dit wil sê, met sy moontlikheid [#184] van keuse - nog toerekenbaar) verloor hy hiermee meteen sy verantwoordelikheid[22)]. Verantwoordelik kan die mens slegs wees as daar 'n (onder andere normatiewe) wetsorde is, waaronder die mens staan, en wat bepaal dat die mens (met sy moontlikheid van keuse) dit behoort te doen en nie dat nie en dit sus behoort te doen en nie so nie. Onderworpenheid aan behorenseise (waaronder norme) is dan ook die *tweede voorwaarde* vir menslike vryheid, waarsonder 'n vryheidsorde onmoontlik is en menslike vryheid nie

verantwoordelik kan wees nie (al mag die mens dan weens sy moontlikheid van keuse nog toerekenbaar wees.[23]) Omdat moontlikheid van keuse en onderworpenheid aan behorenseise elk van beide ’n voorwaarde van menslike vryheid is, is menslike vryheid tegelyk toerekenbaar en verantwoordelik.

Maar nou is die (aan die voorgaande teenoorgestelde) vals probleemstelling dat (terwyl ’n wetsorde erken word), die moontlikheid van keuse ontken word. Maar dit beteken dat die wetsorde vir menslike vryheid nie meer normatief is nie (omdat norme ’n moontlikheid van keuse onderstel). Dit beteken dus, met ander woorde, dat daar ’n wetsorde is wat alle menslike handelings (sonder keusemoontlikheid) bepaal. Hier duik die valse probleemstellings van determinisme op (terwyl die voorgaande valse probleemstelling indeterministies is). Wie byvoorbeeld die voorbeskikking (oftewel ‚predestinasie’) van God deterministies opvat, wie ’n fatalistiese Godsidee huldig, wie aan ’n wetsbepaalde, kousale determinisme glo, wie alle menslike handelings onderwerp aan ’n determinisme van die natuurwet, huldig hierdie valse probleemstelling en sien gevolglik die mens en sy handelings soos ‚’n rat in ’n masjien’. So verdwyn menslike vryheid ook uit die sig en word dit teoreties genivelleer .

iii. So gaan die stryd tussen deterministiese en indeterministiese vryheidsteorieë oor ’n valse keuse, met ander woorde, die keuse tussen twee valse probleemstellings, naamlik vereenselwiging van menslike vryheid met moontlikheid van keuse en die verwerping van ’n moontlikheid van keuse en meteen die tussen ’n verheffing van die mens bo die (normatiewe) wetsorde (wat ’n mensvergoding impliseer) en ’n onderwerping van die mens aan ’n (determinerende) wetsorde (wat moontlikheid van keuse uitsluit). Die indeterminisme en determinisme [#185] worstel gevolglik met die verantwoordelikheidsprobleem. Die indeterminisme kan nie sê nie, hoe menslike vryheid (as moontlikheid van keuse opgevat) *tog* verantwoordelik kan wees, en die determinisme kan (met sy verwerping van moontlikheid van keuse) nie sê nie, hoe menslike handelings *nog* verantwoordelik kan wees. Kostelik is dit om hul wetenskaplike gespartel dienaangaande te aanskou. Die uitweg wat dan dikwels gevind word, is ’n sintese van beide: selfdeterminisme. Maar omdat die sintese die genoemde antitetiese wil oorbrug, blyk selfdeterminisme telkens weer òf ’n verkapte determinisme òf ’n verkapte indeterminisme te wees.

Menslike vryheid het moontlikheid van keuse en onderworpenheid aan (gehoorsaming van) behorenseise (waaronder norme) tot voorwaarde, maar is nie tot moontlikheid van keuse herleibaar nie en is ook nie vereenselwigbaar met ’n wetsbepaaldheid wat moontlikheid van keuse uitsluit nie.

[f] Voorts noem ons die volgende vals probleemstelling van menslike vryheid. Volgens die Woord van God is die mens in die huidige bedeling met kwaad vervul en sondeslaaf. Vir sover sonde en kwaad menslike doen en late beheers, is sy vryheid nie vernietig nie, maar wel verbreek, verbrokkel en verword. Wie nou in sy ondersoek van menslike vryheid nie onderskei tussen vryheid as sodanig (of ‚ware’ vryheid (volgens wat Calvyn ‚die orde van die skepping’[24]) noem) en die verbreekte, verbrokkelde en verworde vryheid in ons bedeling (volgens wat Calvyn ‚die orde van sondeval en verlossing’[25]) noem) nie en wie met sy ondersoek met laasgenoemde begin, moet ’n valse probleemstelling van menslike vryheid vorm. Want so verdwyn ‚ware’ vryheid, vryheid as sodanig, uit die gesigsveld. Want die mens kan vanuit die ‚verworde’ (die ‚abnormale’) nie tot die, ware’ (‚normale’) kom nie. Hierdie valse probleemstelling verval in verskillende van die reeds genoemde valse probleemstellings, of gee aanleiding tot ’n dualistiese vryheidsleer (waarvolgens, soos byvoorbeeld by W. Geesinck, K. Dijk en ander Calviniste, waaronder selfs G. Brillenburg Wurth, foutieflik tussen ’n ‚formele’ vryheid - as begrensde moontlikheid van keuse - ’n beskouing vol van antinomieë - en ’n ‚materiële’ vryheid - as gehoorsaamheid aan Gods Wil en wet - onderskei word). Ons moet eers vind wat vryheid as sodanig, wat ‚ware’ vryheid (dit wil sê, vryheid volgens ‚die orde van die skepping’) is, en mag eers daarna vra watter verdere lig ‚die orde van sondeval en verlossing’ (oftewel van ‚kwaad en herstel’) op die ‚vryheid’ en ‚onvryheid’ van die gevalle mens werp, met ander woorde, hoe sonde en kwaad menslike vryheid verbreek, verbrokkel, laat verword en aan verslawing ten prooi laat val.

[g] Ten slotte, die fundamentele valse probleemstelling (wat aan verskillende van die hierbo genoemde valse probleemstellings ten grondslag lê) is die verankering [#186] van menslike vryheid uitsluitlik in die mens self, terwyl menslike vryheid, om kreatuurlike menslike vryheid te wees, in fundamentele sin in die vrymag van God veranker is. Die volgende Bylaag bied een en ander hieroor.

Bylaag B

Menslike vryheid en die vrymag van God

1. Volgens die Woord van God is God vrymagtig en gaan Sy voorbeskikking (predestinasie in ruime sin) oor alles - en tog het Hy geen skuld aan die sondeval van die mens nie. Aan die ander kant stel die Woord van God die mens as verantwoordelik en het hy wel skuld aan die sondeval en hy alleen. Ons het hier met 'n hiperdoks[26)] te doen, met waarhede wat die mens se verstand te bowe gaan. Die mens sou dit slegs kon verstaan het as hy self God was. Die Christen kan dus hierdie hiperdoks slegs in die geloof aanvaar. Ons mag dit nie - byvoorbeeld uit rasionalistiese motiewe - afwater deur die voorbeskikking van God fatalisties of deterministies op te vat en só menslike verantwoordelikheid en sy sondeskuld te nivelleer nie. Ons mag dit ook nie - byvoorbeeld uit humanistiese, arminiaanse, pelagiaanse, eksistensialistiese en ander motiewe - afwater deur menslike verantwoordelikheid (en daarmee sy moontlikheid van keuse en vryheid) outonoom en outark te stel, dit teenoor God te verselfstandig en só die vrymag van God in te kort en Sy bestiering en beskikking afhanklik te stel van die sogenaamd , vrye' keuse en beslissing van die mens nie.

As wetenskaplike problematiek val bostaande eerstens binne die veld van die Teologie. In die tweede plek is dit 'n problematiek op die grensgebied tussen Teologie en Wysbegeerte. Dat daar hieroor 'n wisselwerkingsgesprek tussen teoloog en wysgeer (wat van dieselfde voorwetenskaplike religieuse geloofsoortuigings aangaande Gods Woordopenbaring uitgaan) noodsaaklik is, lê wel voor die hand. Op die ingewikkelde teologiese diskussie[27)] oor die genoemde hiperdoks gaan ons nie in nie. Dit mag egter van belang wees om in enkele opsigte kortliks aan te toon watter belang Wysbegeerte by hierdie vraagstuk het, en waar, wysgerig gesien, die misterie van hierdie vraagstuk skuil. Waar dit hier egter veral op aankom, is dat 'n wysgeer wat menslike vryheid ,in U lig' ondersoek, menslike vryheid (in sy verhouding tot die voorbeskikking van God) anders sal sien en die betrokke probleem anders sal stel en ondersoek as die [#187] wysgeer wat met die Woord van God geen rekening hou nie. Vir albei is die keuse hier voorwetenskaplik en dus in sy diepte nie wetenskaplik peilbaar en begrondbaar nie. Dit is per slot van rekening 'n keuse tussen 'n siening van menslike vryheid, wat vryheid uiteindelik in die vrymag van God veranker ('n vrymag wat menslike vryheid moontlik maak en bestier), en, aan die ander kant, 'n siening van menslike vryheid wat uiteindelik menslike vryheid uitsluitlik in die mens alleen veranker .

2. Menslike vryheid kan as volg saamgevat word:[28)] Voorwaardes vir menslike vryheid is 'n moontlikheid van keuse (op grond waarvan dit toerekenbaar is), en 'n onderworpenheid aan en die gehoorsaming van normatiewe en kontingente behorenseise (op grond waarvan menslike vryheid verantwoordelik is).

Die mens aktualiseer sy vryheid deur sy keuse en handelinge (ruim verstaan, val onder hierdie handelinge ook byvoorbeeld aktes van liefhê, dink en kunswaardering).

Omdat die mens in verhouding tot God en mens en wêreld staan, kan menslike vryheid in sy uniekheid (onherleibaarheid) slegs by benadering verstaan word, as dit tegelyk in die volheid van sy verhoudings gesien word.

Menslike vryheid (soos dit hieronder saamgevat word) is vryheid, gesien volgens ,die orde van die

skepping’ - dit wil sê, afgesien van die verbrekende en verslawende invloed wat die sonde daarop mag hê.

Totale menslike vryheid is toerekenbare en verantwoordelike, God verheerlikende *roepingsvervulling.* As sodanig is dit ’n verwerkliking van die deur God bepaalde bestemming van mens en wêreld (of kosmos). Hierdie bestemmingsverwesenlikende roepingsvervulling is ’n *antwoording* op die moontlikhede wat God die mens - met sy aard, aanleg, funksies en talente, ensovoorts, en met sy omstandighede, geleenthede, situasies, ensovoorts geskenk het. Hierdie roepingsvervullende antwoording is aan die een kant gefundeer in ’n moontlikheid van keuse. Aan die ander kant word dit geaktualiseer in onderworpenheid en gehoorsaamheid aan sowel die algemene normatiewe behorenseise - wat God met Sy skeppingswil gestel het - as aan die kontingente (telkens ‚eenmalige’, onverhaalbare) behorenseise - wat God met Sy bestieringswil bepaal.

Die *totale* menslike vryheid druk sig uit in drie tipes *hele* menslike vryheid (waarby die hele mens telkens in ’n bepaalde verhouding gestel is):

(a) in sy verhouding tot God druk dit sig uit as *totalitêre diens* (met sy hele hart, sy hele verstand, sy hele siel en al sy kragte); *(b)* in sy verhouding tot die mens, geskape as beeld van God (en onder mens bedoel ons hier die self en die naaste, [#188] as enkeling en as samelewingskring), druk dit sig uit as *sorgende liejde*;[29)] *(c)* in sy verhouding tot die kosmos (wêreld: stof, plant, dier en mens) druk dit sig uit as *koninklike heerskappy* (waaronder kultuurskepping, *creativity).*

[a] Die hele menslike vryheid as *totalitêre diens* van God druk sig uit in die partikuliere soorte vryheid, byvoorbeeld, van bid, danksegging, lofprysing, verkondiging en verneming van die Woord van God, aflegging van belydenis, bediening van sakramente, evangelisasie, sending, ensovoorts.

[b] Die hele menslike vryheid as *sorgende liefde* druk sig uit in die partikuliere soorte vryheid van, byvoorbeeld, liefdesorg tussen gehudes, van ouers vir kinders, van self- en naasteliefde, van volksliefde, liefde tussen gesaghebbers en gesagsonderdane (waaronder liefdesorg tussen werkgewers en werknemers), ensovoorts.

[c] Die hele menslike vryheid as *kosmosbeheersing* (en kultuurskepping) druk sig in die partikuliere soorte vryheid uit

i. (volgens die kosmiese dimensie van modaliteite) naamlik dié van vryheid van denke, taalvorming en taalgebruik, kunsskepping en kunswaardering, van produksie en verbruik van goedere, van regsvorming en regshandhawing, in die van die sedelike, ensovoorts;

ii. (volgens die kosmiese dimensie van strukture) in dié van individuele en sosiale vryheid, van huweliks-, gesins-, volkse, staatse, universitêre vryheid, ensovoorts;

iii. (volgens die dimensie van gebeurtenisse) in dié van vryheid van arbeid, van opvoeding, van mededeling, van verkeer, van vervaardiging en gebruik van tegniek, van geskiedenisvorming, ensovoorts;

iv. omdat ons hier vryheid nie ook volgens ‚die orde van sondeval en verlossing’, oftewel volgens die orde van verskeurdheid en herstel, omskryf nie, gaan ons hier nie in op wat die kosmiese dimensie van waardes bied nie.

[d] By dit alles kom *gewetensvryheid* wat die totale vryheid, die drie tipes van hele vryheid en al die partikuliere soorte vryheid begelei, en wel as verantwoordende antwoording op die grondvraag: of die mens met sy kiesakte (handeling) beantwoord aan die take wat hom met sy moontlikhede gegee is, en wel volgens die behorenseise deur God gestel, omdat die mens op grond van sy moontlikheid van keuse kan faal, dit wil sê, anders kan kies en handel as wat hy behoort te doen.

3. Gewoonlik word die vrymag van God in sy verhouding tot menslike vryheid gestel. Maar na ons mening lê die eintlike probleem nie hier nie. Die [#189] eintlike probleem lê dieper, naamlik in die verhouding van die vrymag van God tot die menslike móóntlikheid van keuse. Moontlikheid van

kéúse is immers ’n voorwaarde vir menslike vryheid.

Menslike vryheid kan nie met die vrymag van God bots nie. Beter gestel: die genoemde hiperdoks toon hom nie direk in die verhouding van menslike vryheid tot die vrymag van God nie. Want menslike vryheid kan slegs geaktualiseer word waar die mens (op grond van sy moontlikheid van keuse) aan die normatiewe en kontingente behorenseise gehoorsaam is. (Ons het dit reeds met die voorbeeld van die wetenskaplike geïllustreer: die wetenskaplike kan slegs dan wetenskaplik heers - dit wil sê, vry wees - as hy die kenbare, ’n feit byvoorbeeld, onvoorwaardelik eerbiedig en gehoorsaam en as hy hom onvoorwaardelik aan die wette of norme van kenne en denke onderwerp en hulle gehoorsaam. Dit geld *mutatis mutandis* vir die totale vryheid van die mens, vir elke tipe hele vryheid en vir elke soort partikuliere vryheid.) Dit beteken uiteindelik dat menslike vryheid die doen is van wat die vrymagtige wil van God bepaal. Dit beteken uiteindelik dat die mens (op grond van sy moontlikheid van keuse) slegs dán God waarlik dien, in liefde vir die mens sorg en die kosmos beheers (en kultuur skep) en met dit alles sy roeping vervul - dit wil sê, waarlik vry is - as hy God gehoorsaam is en volgens Sy wil en wet handel. Dit is dan ook ’n valse probleemstelling om die voorbeskikkende vrymag van God en menslike vryheid as teëstelling te sien - ’n valse probleemstelling wat ontstaan wanneer menslike vryheid uitsluitlik in die mens en nie in die vrymag van God veranker word nie.

4. Moeiliker is egter die dieper probleem, naamlik: hoe kan die mens ’n móóntlikheid van keuse hê as die vrymag van God alles voorbeskik? Dit impliseer die probleem: hoe kom die mens vanuit sy oop moontlikheid van keuse of tot ’n kiesakte (handeling) waarby hy God gehoorsaam en Sy wetsorde vervul (dit wil sê, tot vryheid) of tot ’n kiesakte (handeling) waarby hy aan God ongehoorsaam is en Sy wetsorde oortree (dit wil sê, tot slawerny), as die vrymag van God alles voorbeskik? Hier stuit ons teen die hiperdoks wat vir die mens onverklaarbaar is. God alleen weet hoe dit moontlik is dat die mens ’n moontlikheid van keuse het terwyl God alles voorbeskik. By hierdie hiperdoks moet ons egter die volgende in gedagte hou:

[a] Die kreatuurlikheid en wetsonderworpenheid van die mens mag nie uit die sig verdwyn nie. Sy kreatuurlike moontlikhede wat hom met sy aard, aanleg, funksies, talente, omstandighede, geleenthede en situasies geskenk is, is positief. Hiervan moet ons uitgaan. Uit die positiwiteit van sy moontlikheid volg negatief sy begrensing:[30] die mens kan nie soos God wees nie en hy kan voorts [#190] byvoorbeeld nie die natuurwette oortree nie (so kan hy byvoorbeeld hom nie aan sy hare optrek of van ’n volwassene tot ’n bevrugte kiem teruggroei nie). Maar ook hierdie begrensing het positiewe betekenis. So dien byvoorbeeld die natuursubstraat as funderingsbasis vir menslike moontlikheid van keuse.[31] En so is dit juis sy menslike kreatuurlikheid (Gode-ongelykheid) wat sy menslike (kreatuurlike) moontlikheid van keuse moontlik maak. Wie hierdie positiewe bepaaldhede en die begrensings wat negatief daarmee saam gegee is, asook die positiewe betekenis van die begrensing, uit die oog verloor, moet met betrekking tot die onderhawige probleemstelling tot valse probleemstellings kom.

[b] Op die grensgebied van Teologie en Wysbegeerte het K. Dijk[32] (wat met sy begrip van ‚formele’ vryheid hom in valse probleemstellings en antinomieë verstrik) met sy ‚materiële’ vryheid ’n belangrike insig gestel, naamlik dat God Gód is (oneindig ver bo Sy skepping en die mens verhewe), maar dat die mens méns is (onselfgenoegsame kreatuur, onderworpe aan die wetsorde van God); en dit beteken dat ons Goddelike vrymag en menslike vryheid ons insiens en *in casu* die menslike moontlikheid van keuse) nie op een lyn mag stel nie, anders bots hulle noodwendig. Dit is ’n valse probleemstelling om beide op een lyn te stel.

[c] As by determinante van ’n laer orde ’n nuwe determinant uit ’n hoër orde bykom,[33] hef die nuwe determinant nie die aard, funksionering en werking van die laer determinant op nie. Ons verduidelik dit met ’n paar voorbeelde. Gestel ’n determinant van ’n lewensfunksie kom by die fisies-chemiese determinante in ’n plant; gestel ’n psigiese determinant kom by die fisiologiese determinante van ’n dier (byvoorbeeld ’n emosionele funksie by die klierproses); gestel ’n sedelike determinant kom by

die psigo-fisiese determinante van honger en seks by ’n mens: die telkens hoër determinante mag dan die betrokke prosesse mede-beïnvloed, maar die besondere aard, funksionering en werking van die respektiewe laer determinante sal nie daardeur opgehef word nie. Natuurlik is die bestiering van die kosmos (stof, plant, dier en mens) deur God totaal iets anders as die intrakosmiese voorbeelde wat ons hierbo gegee het, maar juis daarom geld soveel te meer dat waar God (naas Sy instandhouding van die kosmos) ook die kosmos (met gebruikmaking van sy wetmatigheid) bestier, Sy bestiering die kreatuurlike aard, funksie en werking van die kosmos (waaronder die menslike kies, dit wil sê, sy oorgang van moontlikheid van keuse tot vryheid of tot slawerny) [#191] nie sal ophef of strem nie. Maar hy wat byvoorbeeld uit deterministiese motiewe of uit ’n foutiewe (wetenskaplike) kontinuïteitsideaal die radikale onderskeidenheid van ‚hoër’ en ‚laer’ determinante en - wat nog fundamenteler *is* - die radikale onderskeidenheid van God en kosmos verwerp, sal volgens sy valse probleemsiening en -stelling verkeerdelik antinomieë en teësprake in bostaande uiteensetting ontdek. Waar dit met hierdie betoog egter op aankom. is dat dit verkeerd is (’n valse probleemstelling) om te meen dat ’n bestiering of leiding van God noodwendig die oorgang van menslike moontlikheid van keuse tot kies in sy kreatuurlike menslikheid sou ophef.

Die kernprobleem is wysgerig (nog altyd onder ‚die orde van die skepping’): hoe kies die mens? Met ander woorde: hoe geskied die oorgang van menslike moontlikheid van keuse na vryheid, die oorgang, met ander woorde, van menslike moontlikheid van keuse na die kiesakte en ‚handeling’, gehoorsaam aan die behorenseise en daarom beantwoordend aan sy taak en roeping?

Ons moet hierby in gedagte hou dat die mens geen outonome en outarke kiesvermoë of kiesvryheid het wat uitsluitlik in die mens geanker is nie. Daar moet in gedagte gehou word dat hy in alles afhanklik is van God (uit en deur en tot Wie alle dinge is), dat hy met sy kies afhanklik is van wat en waaruit hy kies (waarsonder hy nie sal kan kies nie). Daar moet onthou word dat hy onder behorenseise staan en dít behoort te kies en dát nie, dit sús behoort te kies en nie só nie, dat sy kiesakte op grond van sy moontlikheid van keuse toerekenbaar en op grond van sy onderworpenheid aan behorenseise verantwoordelik is. Daar moet onthou word dat wie die moontlikheid van keuse ophef, die kies (vryheid) nivelleer, en dat wie menslike onderworpenheid aan behorenseise ontken, kies (vryheid) tot blinde toeval, byvoorbeeld, of tot louter willekeur denatureer en dit daarmee ophef.

Hoe kies die mens? Die vraag is besonder ingewikkeld, want daarby speel, aan die een kant, die moontlikhede wat gegee is met sy aard, aanleg, funksies en talente, maar veral ook sy liefde, kennis, neigings, afwegings, oorwegings, en so meer, ’n rol; aan die ander kant het die moontlikhede, gegee met sy omstandighede, geleenthede, situasies, ensovoorts, ook ’n rol te speel. Verder tref ons naas ooreenkomste ten opsigte van al die moontlikhede ook byvoorbeeld die verskille tussen mens en mens, tussen mens en samelewingskring en tussen samelewingskring en samelewingskring aan. Ons beperk ons egter hier tot die mees eenvoudige (en ons insiens die mees fundamentele) ‚vorm’ of tipe van kies, naamlik die moontlikheid om dit te doen of nie te doen nie, om dit (volgens ’n behorenseis) sús te doen en nie só nie. Is dit, soos ons meen, die prototipe van kies (of, anders gestel, die prototipe van oorgang van moontlikheid van keuse na die kiesakte of die handeling), dan word dit deur al die meer ingewikkelde , vorme’ of tipes van kies veronderstel. Met ander woorde, wat ons hier vind, [#192] geld per slot van rekening vir al die ander en meer ingewikkelde vorms of tipes van oorgang van moontlikheid van keuse tot kies.

Ons neem die volgende as voorbeeld (nog altyd volgens die orde van die skepping): aan ’n moeder is die moontlikheid geskenk om haar baba te voed en op te voed en om dit te doen soos sy dit behoort te doen. Sy het hier ’n moontlikheid van keuse (kinderverwenning en kinderverwaarlosing is bekend genoeg). Hoe kom sy hier tot keuse? Die moontlikhede wat aan haar geskenk is (haar persoonlike moontlikhede en die voedbaarheid en opvoedbaarheid van die baba), het sy nie self geskep nie. Sy het ook nie die betrokke behorenseise bepaal nie. Dit alles is haar geskenk. Die taakstelling wat met die moontlikhede van voedbaarheid en opvoedbaarheid van die baba en met die betrokke behorenseise gestel is, noem ons ‚aanspraak’. Hulle is tot die moeder persoonlik gerig. Kragtens haar persoonlike moontlikhede (gegee met haar aard, aanleg, talente, liefde, ensovoorts) en kragtens hierdie aangesprokenheid is sy aanspreekbaar. In haar aanspreekbaarheid speel veral ook haar

moederliefde sy besondere rol; want die liefde laat haar vir die aanspraak oopstaan en laat haar haarself aan die aanspraak oorgee. Hoe kies sy? Hoe geskied die oorgang van haar moontlikheid van keuse tot kies (voeding en opvoeding)? In haar aanspreekbaarheid en aangesprokenheid word sy deur die aanspraak gepak, gegryp, besiel, luister sy in liefde na, gee sy gehoor aan die aanspraak. Met ander woorde, in haar aanspreekbaarheid en aangesprokenheid laat sy haar deur die aanspraak pak, gryp en besiel en kies sy (toerekenbaar en verantwoordelik) deur haar in liefde aan die aanspraak oor te gee en met liefde te doen wat die aanspraak haar stel. Maar hiermee bring sy meteen iets tot stand wat die aanspraak self nie doen nie, te wete, sy voed en sy voed die baba op. Hierdie kies (handelinge) mag, soos sommige dit wil, ‚spontaan' (‚vanselfsheid') genoem word, maar dit is (ter onderskeiding van die spontane groei van 'n plant en 'n dier se spontane versorging van haar kleintjies) 'n toerekenbare en verantwoordelike spontaneïteit *toerekenbaar* op grond van die moontlikheid van keuse; *verantwoordelik* op grond van die gehoorsaming van behorenseise. (Dit alles sluit nie uit nie dat die moeder in haar aangesprokenheid kan gaan soek wat sy nog meer vir haar baba kan doen. Maar dit is sekondêr. Primêr is die aanspraak en haar aanspreekbaarheid, dit wil sê, dat haar kiesakte 'n liefdevolle oorgawe is aan wat haar te doen staan. In die sin het die aanspraak (die geroepenheid) die inisiatief.[24)]

[#193]

Geld bostaande *mutatis mutandis* nie ook byvoorbeeld vir 'n man wat, wanneer hy 'n kind in 'n rivier sien val, inspring en die kind red nie; vir 'n kunstenaar wat voor 'n pragtige natuurtoneel staan, geïnspireer word en kuns skep; vir 'n boer wat voor die moontlikhede staan wat sy plaas bied, en saai en maai; vir 'n wetenskaplike wat voor 'n nuut ontdekte feit te staan kom en dit ondersoek en probeer verklaar, vir 'n staatsowerheid wat voor die moontlikheid van nuwe regsvorming te staan kom en nuwe reg vorm; en - as diepste voorbeeld - vir 'n gelowige wat aan die Woordopenbaring van God glo nie? Toon elkeen van dergelike gevalle nie dat die oorgang van kiesmoontlikheid tot kies gekenmerk word deur 'n gepak, gegryp, oortuig, oorgehaal, besiel, begeester word nie, deur 'n hom laat pak, gryp, oortuig, oorhaal, besiel en begeester deur die aanspraak nie? Met ander woorde: is die oorgang van kiesmoontlikheid tot kies nie 'n toerekenbare en verantwoordelike oorgawe aan die aanspraak nie, 'n doen van wat die aanspraak bied en verg nie? Verg dit alles nie 'n totstandbrenging van wat die aanspraak self nie tot stand bring nie, 'n aktualisering van die moontlikhede (met hul behorenseise) wat aan die mens geskenk is nie? En - om 'n meer ingewikkelde voorbeeld te gebruik - is, in die geval waar tussen kiesmoontlikheid en kiesakte afweging en oorweging 'n rol speel, die afweging en oorweging nie juis ook gerig op 'n gepak, gegryp, 'n oortuig, 'n oorgehaal word deur, 'n laat pak, laat gryp, laat oortuig, laat oorhaal deur, 'n luister na en 'n gehoor gee aan die aanspraak wat dan deur beslissing (dit wil sê, kies en doen) gevolg word nie? Hoe anders word die mens oortuig van iets wat hy afweeg en oorweeg? 'n Oortuigde beslissing is 'n beslissing wat deur die aanspraak oorgehaal is. Sien mens bostaande in religieuse perspektief, waar dit uiteindelik God is wat die mens sy moontlikhede skenk en hom die normatiewe en kontingente behorenseise stel, met ander woorde, waar dit God is wat die mens deur middel van die aansprake vanuit die skepping[35)] roep, is die oorgang van kies- moontlikheid tot kies dan nie 'n toerekenbare en verantwoordelike antwoordende vervulling van die mens se geroepenheid, sy Godgegewe roeping nie? In al hierdie gevalle is daar geen sprake van 'n outonome, outarke, geheel en al in die mens verankerde ‚kiesvermoë' of ‚kiesvryheid' (van vir of teen die betrokke aansprake) nie. Die oorgang van kiesmoontlikheid tot kiesakte (vryheid) - nog altyd gesien volgens die orde van die skepping - kan slegs in sy Godeverankerdheid reg verstaan word.

[#194]

Die volgende is beknopte opmerkings en kan nie hier in besonderhede uitgewerk word nie. Hulle volg uit al die bostaande.

Noem ons die aansprake (die moontlikhede van die mens en hul behorenseise) waarheid, en hou ons in die oog dat vryheid die doen is van wat die aansprake bied en verg, dan is dit die waarheid wat vry maak. Of anders geformuleer: noem ons die take wat aan die mens gestel word, waarheid, en hou

ons in gedagte dat menslike vryheid ’n antwoording is wat aan die taakstelling beantwoord, dan is dit die waarheid wat vry maak.

Noem ons die aanvaarding van die aansprake geloof (geloof hier in ruime sin verstaan), dan is die geloof sonder die werke (vryheid) dood; maar dan bewaarheid die vryheid (die werke) die geloof.

Waar dit in die laaste instansie God is wat die mens deur middel van die aansprake vanuit die skepping roep, en waar menslike vryheid die antwoord is op die aansprake (take, eise), dan lei God menslike vryheid, soos ’n vraag (’n aanspraak, taak, eis) die antwoord lei.

Menslike gehoorgewing aan die moontlikhede wat hom geskenk is, en hul normatiewe en kontingente behorenseise, dit wil sê, sy gehoorgewing aan die aansprake wat tot hom gerig word, is ’n in God verankerde, toerekenbare en verantwoordelike vryheid wat deur die vrymag van God in Sy diens geneem word.

Met bostaande kom dit egter op die volgende aan: wie menslike kiesmoontlikheid en die oorgang daarvan tot vryheid anders sien, moet tot ’n ander ondersoek en resultate as ons kom. As menslike vryheid byvoorbeeld met kiesmoontlikheid vereenselwig word, of as ’n outarke en outonome geheel en al in die mens verankerde vryheid aanvaar word, sal die ondersoek en resultate anders wees as ons s’n. Wie menslike vryheid nie ‚in U lig’ sien en ondersoek nie, sluit vantevore sy oog vir wat die Woord van God ons openbaar aangaande die vrymag van God, menslike vryheid en hul onderlinge verhouding.

Met bostaande is die genoemde hiperdoks egter nie opgelos nie. Want aan die een kant bly ons staan voor die misterie, naamlik, hoe - onder die orde van die skepping - God (met Sy voorbeskikking) die mens (met sy moontlikheid van keuse, aanspreekbaarheid en aangesprokenheid) sy aansprake vanuit die kosmos toebeskik en hoe hulle hom in sy hart gryp, terwyl die mens toerekenbaar en verantwoordelik is; en, aan die ander kant (en dit is ons volgende probleem), hoe God - onder die orde van die sondeval - alles beskik waar die mens (kragtens sy moontlikheid van keuse) aan die eise van die aansprake vanuit die skepping - en dus fundamenteel aan die wil en wet van God - ongehoorsaam is, terwyl die mens desondanks toerekenbaar en verantwoordelik bly.

5. Die oorgang van kiesmoontlikheid tot kies (handeling) is dan ook - onder ‚die orde van sondeval en verlossing’ - veel ingewikkelder en moeiliker. Hier [#195] moet ons egter tussen twee gevalle skerp onderskei: (i.) die kies met die oorspronklike val (toe die mens nog goed, ja, baie goed geskape was), en (ii.) die kies na die oorspronklike val. (Op die besonder moeilike teologiese vraagstukke wat aan beide gevalle kleef, gaan ons nie in nie. Ons beperk ons tot enkele relevante opmerkings wat die oogmerk het om aan te toon dat wysgerig foutiewe probleemsiening en -stellings ook hier die weg versper vir die lig wat die Woord van God op die betrokke problematiek werp, soos dit die geval is wanneer ons byvoorbeeld die menslike kiesakte (kiesvryheid) geheel en al in die mens veranker en sy kiesakte (kiesvryheid) sodoende radikaal outonoom en outark stel. Die vraag is hier of in beide gevalle wat hierbo genoem is, die oorgang van kiesmoontlikheid tot kies nie ook gekenmerk word deur ’n ‚aangespreek wees’, ’n ‚gepak word deur’ en ’n ‚oorgawe aan’ nie - hoe die kiesakte ook al deur die afval verbrokkel, vervals en verslaaf mag wees.)

[a] Die beskrywing van die sondeval bied die volgende kenmerke:

i. die mens word deur ’n (valse, verleidende) aanspraak gepak; hy laat hom daardeur oorhaal, oortuig; hy gee hom toerekenbaar en verantwoordelik daaraan oor en doen wat die (vervalste) aanspraak hom voorhou. Hiervoor is nodig: aansluiting by parsiële waarhede en hul isolering van die hele waarheid.

ii. Die valse aanspraak sluit by parsiële waarhede aan, waarvan ons die volgende as voorbeelde noem: ook die boom van kennis van goed en kwaad getuig (as skeppings- of natuuropenbaring van God) van die grootheid, majesteit, heerlikheid en mag van God; die boom (los gesien van die proefgebod) is werklik begeerlik om te sien, goed om van te eet, ’n lus vir die oë; die mens het ’n

moontlikheid van keuse, hy kan van die boom se vrugte eet, dit is sy keuse (beslissing) of hy daarvan sal eet of nie ; die mens het, naas sy liefde vir God en sy naaste, ook ’n selfliefde, hy mag op sy belange let, hy mag (afgesien van die proefgebod) begeer; die mens sal (as hy van die boom eet) werklik, en wel proefondervindelik, kennis van goed en kwaad verkry .By die verleiding, die valse aanspraak, is die klem op parsiële waarhede noodsaaklik. Want hulle is waarhede en om effektief te wees, moet die valse aanspraak (verleiding, leuen) by parsiële waarhede (en die mens se aanspreekbaarheid deur hulle) aansluit, en - soos Groen van Prinsterer dit tereg gestel het - op parsiële waarhede parasiteer. Die leuen (valse aanspraak) verkry sy oortuigingskrag van parsiële waarhede wat misbruik word (en van die mens se aangesprokenheid deur hulle).

iii. Om die valse aanspraak te laat spreek (ingang te laat vind in die hart van die mens en daarby ’n besondere begeerte daarvoor te wek), moet hierdie parsiële waarhede van die rykdom van die hele waarheid (van die totaliteit van die waarheid) geïsoleer word, geheel en al op homself gestel word. In hul geïsoleerdheid verkry die parsiële waarhede ’n besondere skittering en ’n besondere intensivering (en word in die aanspreekbaarheid van die mens die besondere [#196] neiging daartoe en begeerte daarvoor versterk). Maar deur hierdie uiteenskeurneiging van die eenheid van die waarheid word die geïsoleerde, parsiële waarhede meteen vervals, word hulle aanspraak ’n verleiding, word hulle oortuigingskrag meteen ’n verleidingskrag. Met hierdie afskeuring uit hul verband met die hele waarheid verkry die parsiële waarhede ’n besondere betoweringskrag (en word die - nou ook geïsoleerde - neigings en begeertes van die mens as ‘t ware met ’n suggestiewe dwangkarakter aan hulle verbind). Die vervalste aansprake gedy slegs deur hul skynwaarheid, deur hul isolasie, deur hul afgeskeurdheid van die totale waarheid (en deur hul afgesonderde begeerlikheid en deur die begerigheid in die hart van die mens gewek). Hulle kom nou tot die mens as geheel en al in hulself verankerde aansprake (al is hulle parasitiese skynwaarhede) met ’n valse skittering en abnormale intensiteit.

iv. Deur hul vervalsing kom die parsiële waarhede nou teenoor die hele waarheid te staan. Die waaragtigheid van God word ontken: julle sal nie net proefondervindelike kennis van goed en kwaad opdoen nie, maar julle sal bowendien gewis nie sterf nie; julle sal soos God wees; God weet dit. (Hiermee word die opstand teen God in die mens gewek en die eenheid van die mens innerlik verskeur.)

v. So word die mens ’n vergoddelikte ‚vryheid’ voor oë gehou, waarby vryheid niks anders is nie as uitsluitlik in die mens verankerde kiesmoontlikheid: jy kies self! Jy kan en daarom mag jy! Alleen maar waar die mens onder behorenseise (die wil en wet van God) staan en waar ware menslike vryheid gehoorsaamheid beteken aan wat hy behoort te doen, is hierdie ‚vryheid’ wat met die verleiding (skynwaarheid) voorgetower is, ’n skyn-vryheid, die ‚vryheid’ van die opstandige slaaf wat die bewys van sy ‚vryheid’ vind in sy vermeende ‚reg’ om self alleen te kies (besluit), in plaas van na sy heer te luister. Gegryp deur die skyn-ware aanspraak van die verleiding wat op die skyn-vryheid (die vryheid van die slaaf) appelleer, gee die mens hom aan ’n slaafse vryheidsideaal oor en word hy so slaaf - slaaf van die opstand teen God, slaaf van die sonde. En so kom hy onder die oordeel van skuld en onder die mag en die wet van die sonde te staan.[36)]

Waar dit met bostaande eerstens op aankom, is dat ook hier (met die beskrywing van die oorspronklike val) daar geen sprake is van ’n outonome, outarke en uitsluitlik in die mens verankerde - en dus vergoddelikte - kiesvermoë (kiesvryheid) nie, maar wel van ’n (weens die moontlikheid van keuse) toerekenbare en (weens die onderworpenheid aan behorenseise) verantwoordelike luister na, gepak word deur en oorgawe aan die verleidende aanspraak.

[#197] Maar dan kom in die tweede plek die vraag: hoe kom dit dat die mens (wat goed, ja, baie goed geskape was) hom deur die verleidende (valse) aansprake laat pak en verlei het? Hoekom het hy nie in die waarheid bly staan nie? Ons weet dit nie.

In die derde plek: waarom het God die val toegelaat en nie die mens só geskape dat hy nie kon geval het nie? Maar daarmee sou God die mens se moontlikheid van keuse, sy toerekenbaarheid en sy verantwoordelikheid hom ontneem het.[37)]

Maar in die vierde plek kom ons voor die hierbo genoemde hiperdoks in sy volle krag te staan. Volgens die Woord van God het God nie net die sondeval toegelaat nie, maar het Hy dit ook in Sy raad opgeneem, met ander woorde, voorbeskik. Die mens het werklik ’n verantwoordelike moontlikheid van keuse gehad en God het sy val voorbeskik; nie God nie, maar die mens alleen dra die skuld vir die sondeval. Hierdie hiperdoks kan die Christen slegs in die geloof aanvaar. Dit sal beteken dat hy aan elk van die waarhede van die hiperdoks sal bly vashou, sonder om die een ter wille van die ander prys te gee. Sonder hierdie hiperdoks verloor ook die verlossing van sonde in Christus (die Seun van God) en die ewige straf sy sin.

Vir die wetenskaplike *(in casu* die wysgeer) is dit van belang dat hy in sy ondersoek vir die waarheid van die hiperdoks oop sal bly en nie die een kant daarvan ter wille van die ander kant weg sal teoretiseer nie.[38)] Bowendien, wie [#198] *(in casu* wysgerig) menslike vryheid as outonoom, outark en uitsluitlik in die mens verankerd wil sien, sluit hom vooraf vir die volle waarheid van die hiperdoks toe. Die keuse is hier voorwetenskaplik en nie ‚neutraal’ nie en bepaal die betrokke probleemstelling, ondersoek en resultate.

[b] Nog ingewikkelder en moeiliker is die ondersoek van ons onderhawige probleem volgens ‚die orde van sondeval en verlossing’ - dit wil sê, met betrekking tot die mens ná die sondeval - in ons bedeling. Met hierdie oriënterende ondersoek word wel rekening gehou met die lig wat die Woord van God hierop werp, maar (al erken ons die noodsaak van ’n wisselgesprek tussen teoloog en wysgeer ook in hierdie opsig),[39)] gaan ons ook hier nie op die betrokke ingewikkelde teologiese diskussies in nie,[40)] maar beoog ons ’n. wysgerige benadering

van die vraagstuk. Want deur die sonde van die mens en die kwaad In die wêreld (of kosmos) is die verhouding van aanspraak-aanspreekbaarheid-aangesprokenheid, asook die oorgang van kiesmoontlikheid tot kies (handeling), gewysig.

Vir sover ons by die volgende dieselfde trekke as by die voorgaande vind (naamlik die parasiterende aansluiting by ’n parsiële waarheid, die oorspanning van die parsiële waarheid deur sy isolering van die totale waarheid, die verwekking van ’n besondere begerigheid, die vergoddeliking van menslike vryheid en die daarmee gegewe antiteses tot die waarheid van God - waarin alle parsiële waarhede in hul onderlinge samehang hul absolute Grond en Oorsprong vind), sal dit nie onnodig herhaal word nie.

Nadat ons die vraagstuk van (i.) sonde en kwaad aangedui het, beperk ons ons eerstens tot (ii.) die invloed en uitwerking van sonde en kwaad op menslike kiesmoontlikheid (en vryheid), vervolgens behandel ons in hierdie verband (iii.) die betekenis en rol van die ‚goeie’, wat ons by die gevalle mens (en in die gevalle wêreld) nog vind, en eindig ons met die hiperdoks van Goddelike vrymag met betrekking tot menslike kiesmoontlikheid (en vryheid) in ons bedeling.

i. Die mens is as oorspronklike aangesprokene en geroepene oorspronklik antwoorder, wesentlik met die hele kosmos verbind. Daarom kon die sonde nie net die mens nie, maar ook die kosmos nie onaangetas gelaat het nie. Ons ontwaar sonde, euwel, kwaad in ons, om ons, tussen mense, tussen enkelinge, tussen samelewingskringe, in die hele kosmos, op alle lewensterreine. Die hele geskiedenis[41)] getuig daarvan. Om maar ’n paar voorbeelde te gee: daar *is [#199]* sonde, kwaad, ongeregtigheid en skuld, angs, gevaar en bedreiging; twyfel, verleiding en misleiding; verskeurdheid en stryd. ‚In U lig’ sien ons al hierdie sonde en kwaad as positiewe en verskeurende magte wat teen die orde van dinge, soos God dit bestem het, ingaan. ‚In U lig’ sien ons dat sonde in sy diepste wese opstand teen God beteken. Wie daarenteen byvoorbeeld sonde en kwaad relativeer (as ’n minder goed sien) of dit nivelleer (dit ontken of as die blote afwesigheid van die goeie opvat) of dit ewolusionisties en/of historisties sien as ’n agterstand (Engels: *a lag)* van ontwikkeling, ensovoorts, of wie, soos byvoorbeeld in die Persiese lewens- en wêreldbeskouing, aanvaar dat ook kwaad, en nie net die goeie nie, ewige bepaaldhede van die werklikheid is, sien sonde en kwaad anders as ons en kom tot ander probleemstellings, ondersoek en resultate (juis ook insake ons onderhawige probleem). Maar watter siening van sonde en kwaad ook gehuldig mag word, dit is in die grond van die saak voorwetenskaplik (lewens- en wêreldbeskoulik, waaronder religieus) van aard en word deur al die betrokke

wetenskaplike (teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike) probleemstelling, ondersoek en teorieëbou veronderstel. Ons het hier met voorwetenskaplike dieptes te doen waaroor die wetenskap nie bevoeg is om te besleg nie, maar wat tog die wetenskap in sy grondslae en hooftrekke medebepaal. Maar - en hierop kom dit aan - dit maak vir alle wetenskaplike ondersoek en teorieëbou ’n verskil of sonde en kwaad in die lig van Gods Woordopenbaring gesien word of in ’n ander voorwetenskaplike lig. Dit maak ’n verskil aan u ondersoek of u (volgens die Woord van God) voorwetenskaplik aanvaar dat mens en wêreld goed geskape is, maar nou verword, dit wil sê, in prinsipiële sin abnormaal[42)] is, en of u mens en wêreld in ons bedeling as uitgangspunt neem (dit wil sê, as prinsipieel normaal beskou) en as kriterium aanvaar, met ander woorde, glo dat mens en wêreld in prinsipe altyd was soos dit in hierdie opsig nou is.

ii. God het die mens sy moontlikhede en daarmee sy roeping geskenk. Dit wil sê, God het die mens tot vryheid bestem en wel tot ’n vryheid wat slegs geaktualiseer kan word in gehoorsaming van die wil en wet van God (en daarmee ook in gehoorsaamheid aan die normatiewe wetsorde vir al die mens se doen en late). Menslike vryheid staan in diens van die Goddelike vrymag. Dit alles beteken dat menslike vryheid in God veranker is. Deur die sondeval is die mens aan sy Absolute Grond ontwortel en (uit sonde) veranker die mens sy vermeende vryheid geheel en al in homself (of nivelleer hy teoreties - die mensverankerde vryheid deur byvoorbeeld ’n fatalistiese en/of deterministiese beskouing van mens en wêreld). Ons beperk ons hier tot eersgenoemde, naamlik die [#200] ‚mensverankerde vryheid’. (Waar met *a.* hierbo aandag geskenk is aan die val van die mens vanuit die staat van regtheid, het ons hier in die geval van *b.* te doen met die kiesmoontlikheid (en vryheid) van die mens wat in die sonde geval en daardeur verskeur is, in sy verskeurde verhouding tot God, mens en wêreld in ons bedeling.)

Sonde baar in die diepte van die menslike hart onrus,[43)] die onrus, onder andere, van innerlike verskeurdheid en skuld, van bedreiging en onsekerheid. Reg verstaan, mag u die onrus ‚angs’ noem. Die onrus is noodwendige gevolg, aan die een kant, van menslike toerekenbaarheid, verantwoordelikheid en tot vryheid bestemdheid en, aan die ander kant, van sy ontworteling aan sy Absolute Grond en daarmee van sy verskeurdheid, asook van die wanorde wat die mens in die mens self en in die wêreld met sy afval stig.

Maar - en dit is belangrik - met hierdie onrus, waarby die mens op homself teruggewerp is, ontstaan in hom die ‚behoefte’ en ‚nodigheid’ (laat ons dit *begerigheid*[44)] noem) om uit eie inisiatief redding te soek, ’n begerigheid na bedekking, geborgenheid, beveiliging en heil. Die verskillende maniere waarop dit kan geskied, is legio omdat daar soveel moontlikhede, soveel parsiële aansprake tot die mens, soveel parsiële waarhede is waarheen die begerigheid (dit vervalsend) hom kan wend: mag, seks, rykdom, kuns, wetenskap, moraliteit, eiebelang, volksbelang, staatsbelang, tegniese beheer van die natuur, die natuurkragte self, ensovoorts. Hierdie moontlikhede is op hulleself (dit wil sê, as sodanig, maar in hul onderlinge samehang en onderworpenheid aan die wetsorde van God, asook in hul uiteindelike oorsprong in God) nie sleg nie. Maar deur die begerigheid na geborgenheid, veiligheid en heil word die onderskeie parsiële, geïsoleerde waarhede (of aansprake) vervals en neem hulle uiteindelik die plek in van God wat alleen ware geborgenheid, veiligheid en heil kan waarborg. Deurdat hulle vervals en verafgod word, word hulle verleidende, verslawende ‚afgode’. U tref dit op alle lewensterreine aan; die hele geskiedenis getuig daarvan; let maar op waarop die mens as sondaar alles sy eintlike vertroue vestig. Waar dit egter (met die oog op ons onderhawige probleem) op aankom, is dat hierdie begerigheid (wat uit sonde, verskeurdheid en onrus ontstaan) die aanspreekbaarheid van die mens deur die aanspraak van sy eintlike moontlikhede (en hul behorenseise) aangetas, gewysig en verbrokkel het.

[#201]

Dit gaan gepaard met die versluiering van die mens se blik vir die volle rykdom van al sy samehangende moontlikhede en hul behorenseise, vir die volheid van onderlinge (aan die wetsorde van God onderworpe) aansprake tot hom, soos hulle in Gods skeppings- en bestieringswil hul uiteindelike oorsprong vind, en fundamenteel vir die openbaring van God Self in Sy Woord en in Sy

skepping. Maar met die begerigheid wat uit die onrus van die sondige hart opkom, is ’n versluiering van hart en verstand verbind. Reeds die vervalsing van die parsiële, geïsoleerde waarhede waarop die begerigheid sy vertroue vestig, beteken ’n versluiering. Deur oorspanning en intensivering word dit nie gesien soos dit is nie. Hierby kom die versluiering (verduistering) van al die ander waarhede wat met die genoemde vervalste waarhede onverenigbaar is en wat deur die geïntensiveerde lig van laasgenoemde onsigbaar word. Die voorbeelde hiervan is op alle terreine legio: die hele geskiedenis getuig daarvan. Let maar op die versluierdheid van die blik van hom vir wie mag, geld, seks, kuns, wetenskap of volksbelang, ensovoorts, eintlik die belangrikste in sy lewe is. As ons byvoorbeeld al die onderskeie, onderling botsende (teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike) vryheidsteorieë vergelyk - hulle kan nie algar waar en ewe waar wees nie - speel versluiering van blik hier geen rol nie? Getuig die stryd tussen die buiteland en ons land insake die rassebeleid, die stryd tussen Kommunisme en liberalisme, tussen materialisme en idealisme, ensovoorts, nie van ’n versluiering van hart en verstand nie? Omdat - en dit is belangrik vir ons onderhawige problematiek - sonde, onrus, begerigheid en versluiering egter voorwetenskaplik is en omdat wetenskap in voorwetenskaplike lewens- en wêreldbeskouings wortel en daardeur medebepaal word, is die wetenskap self nie by magte om dergelike sluiers af te ruk nie.[45)] Die wyses van versluiering fungeer op talryke maniere: vashegting aan ’n vervalste aanspraak, die terugval op twyfel en verheffing van twyfel tot nooddeug,[46)] die oorgegewenheid van die massamens, die (blinde) vertroue op sterk leidende figure, ensovoorts. Maar waar dit hier op aankom, is dat die aanspreekbaarheid van die mens deur sy aansprake met die versluiering aangetas, gewysig en verbrokkel is.

Van besonder belang is egter die omkering of inversie van die verhouding [#202] aanspraak-aanspreekbaarheid-aangesprokenheid wat met die uit sonde, verskeurdheid en onrus opkomende begerigheid en versluiering gegee is. Volgens ‚die orde van die skepping’ het God in absolute sin die inisiatief deur die mens sy moontlikhede te skenk, hom daardeur sy taak te stel en met die aansprake (van Homself en deur middel van Sy skepping) tot die mens hom te roep tot roepingsvervulling. In relasionele sin kom vanuit die mens se moontlikhede en die daarvoor bestemde behorenseise (waaronder die normatiewe wetsorde) die taakopenbaring, dit wil sê, het die aansprake tot die mens in relasionele sin die inisiatief.[47)] Die mens is oorspronklik antwoorder[48)] op die moontlikhede wat hom geskenk is, op die aansprake wat tot hom kom, op die take en roeping wat hom gestel is. Wat sy hand vind om te doen, moet hy met alle mag doen - en dit op alle terreine van die lewe. *Maar* in sy ontreddering neem die mens nou met sy begerigheid na bedekking, geborgenheid, veiligheid en heil die inisiatief. Die mens neem die inisiatief op hom: wat jy begerig is om te doen, doen dit. Hy soek self die uitkoms uit sy verworde staat. Met hierdie *inversie* word hy oorspronklik soeker, oorspronklik vraer. Hy stel nou oorspronklik sy taak; met sy begerigheid stel hy self sy roeping; hy roep homself. Die dinge waaruit hy kan kies (as antwoord op sy eie begerigheid), is legio. Tog kan dit alles in enkele hoofgroepe onderskei word. Sy antwoord mag byvoorbeeld fatalisties en/of deterministies (en onder andere naturalisties) sy moontlikhede van keuse (en daarmee sy ‚vryheid’ en per implikasie ook sy skuld) teoreties nivelleer, of hy kan teoreties sy inisiatief verselfstandig en (waar hy sy kiesmoontlikheid met kiesakte vereenselwig) dit as outonome, outarke, geheel en al in die mens verankerde ‚kies-vryheid’ opvat. Hiervolgens is dit hy wat self kies, self besluit, self bepaal wat hy sal aanvaar en doen. Hiervolgens ag hy dit sy reg om volgens eie welbehae en goeddunke te kies en te handel. Dit is hy wat homself sal red, berg en beveilig en sy eie heil uitwerk. Want (van hieruit gesien): hoe kan die mens vry wees as hy self nie mag kies en doen soos hy begeer nie? Hoe kan hy vry wees as hy onder ’n wetsorde staan wat deur God gestel is en wat dus ‚heteronoom’ is en sy vryheid belemmer? Hoe kan hy vry wees as hy in alles wat hy doen en laat, aan die wil van God gehoorsaam moet wees? Vir hierdie *inversie* van die verhouding aanspraak-aanspreekbaarheid-aangesprokenheid bied alle lewensterreine, die hele lewenspraktyk, die hele geskiedenis voorbeelde. Dit is egter van belang om hier veral te wys op voorbeelde uit die wetenskap (Teologie, Wysbegeerte en Vakwetenskappe). Getuig die beroep op die outonomie van die rede, op die outarkie van die wil (in Pelagiaanse of enige ander sin), die beroep op die outentieke waag en beslissing van die eksistensie vanuit sy oorsprong, die beroep op die eis om vanuit twyfel tot waarheid te kom. ensovoorts, [#203] nie van hierdie inversie nie? Maar beteken dit nie dat hierdie en dergelike teorieë

(juis ook betreffende menslike vryheid) vanuit die mens in ons bedeling, die in sonde gevalle mens, uitgaan nie, asof hierdie mens van ons bedeling prinsipieel normaal is? Sodoende word menslike vryheid veranker in die gevalle mens en nie in die vrymag van God nie.

Menslike vryheid is toerekenbare en verantwoordelike antwoording op die aansprake (fundamenteel: roep-ing) wat tot hom gerig is; dit is in sy uniekheid (en sy onherleibaarheid tot iets anders) eiestandig, maar sy eiestandigheid is, soos reeds aangetoon, veranker in die vrymag van God. Dit is kreatuurlike beeld van die vrymag van God. Wie egter menslike vryheid ver-self-standig, die self-standigheid van die menslike inisiatief (die algehele verankerdheid van vryheid in die mens self) vooropstel, menslike moontlikheid van keuse vereenselwig met ’n outonome (en outarke) ‚kies-vryheid’, huldig ’n illusionêre siening en daarmee ’n vervalste opvatting van menslike vryheid; en dit is, soos reeds voorheen gestel is, die vryheidsideaal van die slaaf. Ons het hier met ’n skyn-vryheid te doen wat uit sonde, verskeurdheid en onrus ontstaan het, ’n skyn-vryheid waarby die versluierende begerigheid die mens verslaaf en hom bind aan die betrokke skynwaarhede, die vervalsende, mis- en verleidende aansprake waarvan bedekking, geborgenheid, veiligheid en heil verwag word. Maar - en ook dit is belangrik - diere kan geen slawe wees nie omdat hulle nie toerekenbaar, verantwoordelik en tot vryheid bestem is nie. Slaaf wees is deur en deur menslik omdat verslawing (en fundamenteel sondeverslawing) as sodanig juis moontlikheid van keuse (en daarmee toerekenbaarheid), onderworpenheid aan behorenseise (en daarmee verantwoordelikheid) en bestemdheid tot vryheid veronderstel. Hiersonder is verslawing en die vryheidsideaal van die slaaf nie moontlik nie.

iii. Bostaande bied enkele trekke van die invloed en uitwerking van sonde op menslike kiesmoontlikheid (en vryheid), en daarmee op sy aanspreekbaarheid. Op nog ander trekke gaan ons hier nie in nie.

Maar ons moet ook rekening hou met die goeie in Gods skepping en dus ook in die mens in ons bedeling. Hierdie mens is geen volslae duiwel nie en hierdie wêreld is geen volkome hel nie. As ons in die hele geskiedenis, en wel op alle terreine van die menselewe, tot vandag toe nagaan wat die mens alles tot stand gebring het, dan bemerk ons hoe onoorsigtelik veel daar nog in Gods skepping (waaronder die mens) is, wat goed, skoon, heerlik en wonderlik is. Is dit nodig om, wat die mens betref, te wys op opofferende dade van moederliefde byvoorbeeld, of van helde wat hul lewe vir volk en vaderland gee; op die merkwaardige gawes en talente wat die mens nog ontvang; op die merkwaardige hoogtes wat die mens op alle lewensterreine (waaronder byvoorbeeld wetenskap, kuns, genesings en tegniek) bereik het, ensovoorts? Al is alles deur sonde en kwaad deurtrek, mag ons nie ons oog versluier vir al die goeie in mens en wêreld nie. [#204] Bowendien getuig dit alles juis ook van die goedheid, heerlikheid, mag en majesteit van God. Ook die Woord van God getuig ten oorvloede van die goeie in Gods skepping (in mens en wêreld).

Bowendien getuig die Woord van God van ’n ‚algemene’ skeppings- en natuuropenbaring van God Self wat tot alle mense spreek, en van ’n ‚algemene’ goedheid (of genade) waarmee Hy Sy skepping nog in stand hou en die voortwoekering van sonde en kwaad beteuel. Dit alles beteken (ten opsigte van ons onderhawige vraagstuk) dat God Hom ook nog deur middel van die aansprake (met die moontlikhede van die mens en hul behorenseise gegee) tot die mens rig. By dit alles kom nog die besondere Woordopenbaring van God en Sy besondere genade, gegee met die soendood van Christus, waardeur die mens van sonde verlos en die wêreld herskep word. Dit alles het ook betekenis vir ’n wysgerige benadering van ons onderhawige vraagstuk. Maar ons beperk ons hier slegs tot die lig wat die algemene openbaring van God en Sy ‚algemene’ goedheid op ons vraagstuk werp.[49)] Hierby hou ons in gedagte dat ook die ‚gelowige’ in ons bedeling sondaar is en bly en dat - ons moet dit byvoeg - ongelowige in verskillende opsigte dikwels ’n voorbeeldiger (oftewel , vryer’) lewe lei as gelowiges.

Ons tref in die wêreld, en juis ook in die mens, sowel die goeie as sonde en kwaad aan. Dit beteken ’n spanning[50)] tussen die goeie (en helende) en slegte (verskeurende en verbrokkelende) kragte. En wat ons onderhawige probleem betref, ’n spanning tussen begerigheid en geroepenheid, tussen die dwang van begerigheid en selfoorwinnende gepak word deur ware aansprake, tussen die versluierende gesluit wees vir en ’n oopheid vir ware aansprake, tussen ’n vervalsing van parsiële

waarhede en ’n luister na hulle, tussen eie ‚begerige’ inisiatief en gehoorsaamheid, tussen ’n gekrenkte en ’n ongerepte aanspreekbaarheid, tussen (sonde-)verslawing en vryheid. Weens die antitetiese karakter van die spanning het ons hier te doen met ’n stryd op alle lewensterreine in die hart van elke mens, tussen enkelinge, tussen samelewingskringe en enkelinge, tussen samelewingskring en samelewingskring, ’n stryd wat ons in sy fundamentele aard saam met Augustinus ’n stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis mag noem.

Maar ‚in U lig’ gesien, beteken sonde die mens se ontworteling uit sy Absolute Grond, ’n afkering van en ’n teëkering teen God. Daardeur het die mens sy worteling in sy diepste grondslag verloor, is hy totaal verdorwe en staan hy nie meer in ’n oop verhouding tot die ryke volheid van die totale waarheid nie. Dit [#205] bepaal hom geheel en al; dit bepaal al sy doen en late. Die afval van God beteken verskeurdheid tot in die diepste van sy bestaan, sy hart. Desnieteenstaande bly die mens tot vryheid bestem, bly hy deur God en deur die aansprake vanuit die skepping aangespreek, bly die normatiewe wetsorde en kontingente behorenseise in hul Goddelike oorsprong geld, bly hy nog geroepene. Vanuit homself uit kan hy sy verhouding tot God nie herstel nie, maar met betrekking tot die skepping (waaronder die mens) het hy nog ’n kiesmoontlikheid - al is dit dan ’n gebreekte moontlikheid - waarsonder heerskappy (en skepping van kultuur), asook sorg vir die mens (homself en ander) nie moontlik sou gewees het nie, al is dit alles onvolmaak in die sin dat dit met sonde en kwaad deurdring is en onder invloed van die verslawing van begerigheid staan en dat hy met versluierde aansprake en met gebroke waarheid moet worstel. Sy aanspreekbaarheid is nie vernietig nie, maar gekrenk; sy vryheid is ’n gebroke vryheid. Volgens die inversie in die verhouding van aanspraak-aanspreekbaarheid-aangesprokenheid streef die mens met sy begerigheid, met sy eie ‚begerige’ inisiatief na redding geborgenheid, heil), na herstel van wantoestande, na oorwinning oor euwel en kwaad. Maar juis hierom (hoe hy ook al telkens ’n bepaalde kwaad mag oorwin) bevat elke poging tot redding en elke oorwinning die kiem van ’n nuwe euwel en kwaad en is, met ander woorde, elke herstel van ’n wantoestand slegs relatief en nie finaal nie. ’n Finale oorwinning oor sonde, kwaad en euwel is slegs moontlik deur ’n ingryping vanuit die Absolute Oorsprong, dit wil sê, vanuit God. So mag byvoorbeeld sosialisme bepaalde euwels van (liberalistiese) kapitalisme oorwin, anti-kolonialisme mag bepaalde euwels van kolonialisme oorwin, eksistensialisme mag bepaalde euwels van rasionalisme oorwin, maar die oorwinnings dra in hulself die kieme van nuwe euwels; en dit geld *mutatis mutandis* op alle lewensterreine en die hele geskiedenis van die mensdom getuig daarvan.

Waar dit met betrekking tot ons onderhawige vraagstuk met bostaande veral ook op aankom, is dat met dit alles die mens geen outonome, outarke en geheel en al in die mens verankerde ‚kiesvermoë’ het nie. Dit geld ook in die geval van die genoemde inversie, waarby die begerigheid hom oorgee aan die aansprake, wat deur homself versluier is, aan die skynwaarheid waarvan die mens in sy begerigheid heil verwag. Ook hier is die oorgang van kiesmoontlikheid na kiesakte ’n oorgawe aan wat vir die begerigheid begeerlik is, aan die parasitiese aantrekkingskrag van ’n waarheid wat deur die begerigheid vervals is.

6. Hoe moet ons in verband met bostaande - ook weer wysgerig benader - die leiding van God verstaan, en wat is die hiperdoks waarvoor ons ons hierby geplaas vind?

[a] Met die voortgang van die geskiedenis kom die mens telkens voor nuwe moontlikhede, nuwe take, nuwe aansprake te staan. Veral hiermee is die moontlikheid gegee van ’n deurbraak deur die versluiering van aansprake, van deur [#206] die begerigheid gevormde skynwaarhede. Maar om effektief te wees, moet dit ’n deurbraak wees tot die begerigheid self. Nie net die sluiers wat die ware aansprake versluier, moet afgeruk word nie, maar veral moet die begerigheid oorwin word. En dit beteken ’n omkering van die hart, of, as u wil, bekering. In fundamentele sin (dit wil sê, in die verhouding van die mens tot God) is dit ’n bekering tot die ware God deur die geloof wat in prinsipe genoemde inversie vernietig en die mens hom laat oorgee aan die openbaring van God en Sy reddende genade, al bly die gelowige in hierdie bedeling nog sondaar. Maar daar is ook bekering (omkering van die hart) van een ‚afgod’ tot ’n ander ‚afgod’, van een begerigheid tot ’n ander begerigheid, van

een vervalste aanspraak tot ’n ander vervalste aanspraak, van een verkeerde standpunt tot ’n ander verkeerde standpunt, ensovoorts, waarby die genoemde inversie nie vernietig word nie. Ons tref dit op alle lewensterreine aan ; die hele geskiedenis getuig daarvan. Daar *is* in beide gevalle ’n deurbraak van versluiering, ’n verandering van begerigheid, ’n verandering van die hart, daargelate of dit ’n bekering is na die volheid van die waarheid in God of nie. Om ons byvoorbeeld net tot die wetenskap (Teologie, Wysbegeerte en die Vakwetenskappe) en kuns te beperk: die geskiedenis getuig telkens weer van die verandering van standpunte, skole, strominge, rigtinge, ensovoorts. Waar dit hier op aankom, is dat die mens, ondanks die verandering en verbrokkeling van sy aanspreekbaarheid as gevolg van die sonde, nog ’n moontlikheid van keuse het, nog toerekenbaar en verantwoordelik is, want die versluierings kan deurgebreek en die begerigheid kan verander en gewysig word. Die aanspreekbaarheid van die mens mag gekrenk en vervals wees, maar dit is nie vernietig nie; selfs nie in die geval van die afvallig religieuse oortuigings van die ongelowige nie, omdat hy hom nie geheel en al kan ontwortel van die skeppingsopenbaring van God self nie (Rom. 1 en 2). Maar *hoe* hierdie deurbraak van die versluiering en tot die begerigheid ook al geskied, bly in die grond van die saak ’n misterie waarvan ons slegs by benadering iets kan verstaan.

[b] Interessant is in hierdie verband die volgende getuienis van die geskiedenis (waarby ons ons tot die geskiedenis van die Wysbegeerte beperk, al kan analoë voorbeelde op al die onderskeie lewensterreine aangetoon word). ’n Betrokke tendens of rigting word tot op sy ‚laaste’ konsekwensie gevolg, maar juis dan breek hiermee onversoenlike aansprake deur, wat sy onhoubaarheid aantoon. Met hierdie krisis word dan die interessante wekroep verneem: “Die weg wat tot dusver gevolg is, is ’n dwaalweg; ons moet ’n ander weg volg; ons moet die idole van ons voorgangers vermy; ons moet terugkeer na die oorsprong!” Die wekroep om *de novo* (vanuit die oorsprong) te filosofeer (en daarmee die dwaalweë van voorgangers te verlaat), word duidelik verneem by byvoorbeeld ’n Descartes, ’n Bacon, ’n Kant, ’n Hegel, ’n Comte, ’n James, ’n Bergson, ’n [#207] Husserl, ’n Scheler, ’n Heidegger, ’n Sartre, ’n Jaspers, ’n Whitehead, ensovoorts. Maar hoe verskil die ‚oorspronge’ wat aangetoon word, nie? En is per slot van rekening elke opnuut aangeprese oorsprong nie weer ’n parsiële waarheid (of aanspraak) wat (deur genoemde inversie) die begerigheid versluierend laat fungeer, die oopheid vir die oorsprong ’n nuwe geslotenheid vir die hele waarheid laat word en die aanbevole weg ’n nuwe dwaalweg laat word, waarvolgens die parsiële waarheid in tendens die hele waarheid onder hom subsumeer, met ander woorde, usurperend word nie? Sou mens in religieuse perspektief hierdie leiding van God in die geskiedenis, waarby Hy die begerigheid met sy versluiering toelaat om sy dwaalweg enduit te bewandel totdat die deurbraak van ’n ander parsiële waarheid sy onhoubaarheid laat blyk en die begerigheid die deurbraak ’n nuwe dwaalweë maak, nie - in analogie met die uitdrukking van Dooyeweerd - ’n Goddelike ironie kon noem nie? Daar is slegs een radikale deurbraak, naamlik dié wat bepaal word deur die lig van Gods Woordopenbaring aangaande God Self en Sy verhouding tot alle dinge en deur die verlossing van alle dwaalweë deur Christus. Met ander woorde, die enigste radikale deurbraak kom deur die bekering van die hart tot die enige, ware lewende God. Slegs so kan die genoemde inversie vernietig word. Maar omdat Christene in hierdie bedeling sondaars bly, ontkom ook hulle, ondanks hulle geloof, nie aan die dwaalweë nie - soos alte duidelik blyk uit die spanninge, meningsverskille en stryd tussen Christene onderling.

[c] Waar dit egter op aankom, is dat daar in ons bedeling ’n deurbraak deur die versluiering, ’n deurbraak tot die begerigheid, tot die hart van die mens is; dat daar ’n bekering van hart, van begerigheid en ’n wegruk van sluiers is. Dit is die geval op alle lewensterreine, al beteken die deurbraak die ontstaan van ’n nuwe begerigheid met ’n nuwe versluiering. Maar - en hiermee is die genoemde hiperdoks weer met volle krag gegee - volgens die Woord van God is dit God wat die harte bewerk, die mens tot Hom bekeer of die harte in hul afvalligheid verhard. Dit is verstaanbaar omdat God alleen die genoemde ontworteling van die mens uit sy Oorsprong kan herstel. Die mens bly egter in sy begerigheid en versluiering - dit wil sê, in sy sonde - toerekenbaar en verantwoordelik. In sy sondigheid bly hy die skuldige.

7. Dit was nie die bedoeling om met bostaande die hiperdoks te verklaar nie. Inteendeel. Wat egter wel met bostaande beoog is, is om aan te toon dat, al is die Wysbegeerte geen Teologie nie, die

Christen-wysgeer, kragtens sy Christelike geloof, in sy wysgerige ondersoek na menslike vryheid die hiperdoks nie mag ontwyk nie. Die Christen-wysgeer moet die hiperdoks veronderstel en is geroepe om in die voorwetenskaplike (dit wil sê en *in casu* skriftuurlike) lig van die hiperdoks die vraagstuk van menslike vryheid te sien, te stel en te ondersoek ,} om dit in die juiste perspektief te sien, dit wil sê, soos dit waarlik is. Dat hierby [#208] 'n wisselgesprek met die Christen-teoloog noodsaaklik is, spreek vanself.[51)] Wie egter in sy probleemontdekking, -siening, -stelling, -ondersoek en in sy teorieëbou insake menslike vryheid geen rekening hou met die lig wat die Woord van God op die vraagstuk van menslike vryheid werp nie, gaan ook en wel van ander voorwetenskaplike veronderstellings uit. Die eintlike en diepste grond van die stryd tussen die wetenskaplikes - ook in sake die onderhawige vraagstuk - is die van voorwetenskaplike veronderstellings, dit wil sê, van lewens- en wêreldbeskoulike (waaronder religieuse) oortuigings. Vir die Christen-wetenskaplike is dit 'n gewetensvraag watter lig hy op sy pad sal volg en watter weg hy dus sal bewandel. Want dit maak 'n verskil. 'n Religieus-neutrale ondersoek van menslike vryheid is in die grond van die saak nie moontlik nie.[52)]

[#209]

1.14.8
SCRIPTURAL TRUTHS AND SCIENTIFIC THOUGHT*

H.G. STOKER
Professor of Philosophy, Potchefstroom University College, Potchefstroom, S.A.

1. FORMAL DEFINITION OF SCIENCE

1. *Genuine* science is first theoretical and practical knowledge, which is verified as far as it is possible to do so; "verified", that is, because scientific knowledge pretends to be valid. Genuine science is secondly theoretical and practical knowledge, which is systematic as far as possible. An unsystematic collection of verified facts is insufficient to constitute science. "Systematisation" is necessary because the objects and data of science are connected and cohere. *Genuine science is, therefore, "as far as possible, verified and systematic knowledge*". A far as possible that is, because verification and systematisation are only possible within limits, limits determined by the finite and law-bound nature of man, limits determined by the stage of development of scientific thought, and limits determined by human defectiveness ultimately due to his corrupt nature.

This formal definition of genuine science may perhaps be acceptable to all scientists. It is wide enough to include all genuine attempts at constructing science, however much these attempts and their results may diverge and conflict; it does not jeopardise genuine scientific activity on account of the use of principles and methods not universally accepted, and it thus gives genuine freedom to scientific conscience. This definition is narrow enough to exclude naive, prescientific, i.e. unverified and unsystematic knowledge, as well as knowledge based on demonstrable prejudices. Here, however, it must be stated that necessary presuppositions of science, presuppositions based on sufficient reason, are not prejudices.

Genuine Science Not Identified with True Science

A formal definition of *genuine* science must be distinguished from a definition of *true* science. A universally acceptable definition of *true* science is impossible on account of the difference of fundamental viewpoints and principles of the different scientific schools and tendencies. Each of these formulates a definition of true science of its own. Calvinism too is obliged deliberately to form a conception of true science of its own, and such a definition will not only refer to our created universe, the general revelation of God, but also to His special revelation, the Holy Scriptures, and the light they shed on created reality.

Between a universally acceptable, formal definition of *genuine* science and the diverse definitions of *true* science, an intermediate definition is possible, viz. a "material" definition of genuine science explicitly stating what the objects of science are. One extreme "material" definition of genuine science restricts science as such to objects which can be counted, weighed and measured. Genuine science accordingly includes the natural sciences (e.g. physics, chemistry, botany, zoology) and perhaps also the quasi-natural sciences (e.g. psychology, sociology and economics). This definition, however, excludes from the venerable temple of science inter alias: theology, philosophy and the cultural sciences (e.g. ethics, politics, history, jurisprudence, aesthetics, logic, education). This positivistic restriction of genuine science to countable, weighable and measurable facts is arbitrary and to a definite extent self-contradictory. For first, what are all the systems of verified knowledge, ostracised from the positivistic temple

of science, to be called? They are not arts, because an art is an efficiency to do. Secondly, not only countable, weighable and measurable objects can be verified and systematised. The objection that opinions on, and theories of objects which are not counted, weighed and measured necessarily diverge, it unwarranted, because difference of opinion and of theory is also present in the natural sciences, and this difference does not make as far as possibly verified and systematised knowledge unscientific. Thirdly, even the natural and the quasi-natural sciences presuppose and make frequent use of principles which as such are not countable, weighable and measurable as the principles, for instance, of logic, of number, of mechanism, of structure, of determinism, of causality, of function, of energy, of uniformity of nature, of matter, of life, of teleology, of consciousness, of individuality, of sociability, and so forth; and it seems rather inconsequential to use such principles scientifically, but to deny verified and systematic knowledge of such principles the honoured name of science.

Calvin's Definition of Genuine Science

The other extreme, "material" definition of *genuine* science, is defended by Calvinism. According to Calvinism genuine science is verified and systematic knowledge of anything that is humanly knowable. We acknowledge as genuine sciences the natural and the cultural sciences, philosophy, and even theology. There is no reason whatever to exclude from genuine science the verified and systematic knowledge of, for instance, history or literature or the criticism of art, however difficult verification and systematisation in these sciences may be. Surely such difficulty is no reason for disqualifying the sciences concerned. Theology again does not invent its doctrines but conscientiously verifies and systematises its tenets with the help of the exegetic and other methods, and has all the characteristics of a genuine science. Of course many scientists will refuse to acknowledge that the Holy Scriptures should be considered as a genuine source of scientific knowledge. We are mainly concerned here, however, with our own position. Whoever holds that the Holy Scriptures constitute a trustworthy revelation of the Creator of heaven and of earth Himself, cannot escape the consequence that the Holy Scriptures do form a genuine source of verifiable and systematisable knowledge, and that theology is accordingly a genuine science. *Genuine science* therefore is as far as possible verified and systematic knowledge of the revelation of God and of our created reality as totality as well as of anything and everything of and within this reality.

2. SUBDIVISIONS OF SCIENCE

2. We may divide science into theology, philosophy and the special sciences, and the latter again into natural and cultural special sciences, and again into theoretical, empirical and applied special sciences. *Theology* is the science of the revealed truths of God Himself and of the immediate dependence of created reality as a whole and in all its realms, entities and events on God. *Philosophy* is the science of the totality of created reality and of the place of each unique realm, entity and event within this created whole. A *Special Science* is the science of an original and irreducible realm within our created reality in this particularity. All these sciences should interact, the one borrowing from the other truths of which it is in need but which it cannot discover or verify in its own field of research, and again the one lending to the other truths of which the other is in need, but which the former can discover and verify in its own field. This universal interaction is necessary, because although every science has an appropriate field in which it alone discovers, verifies and formulates authoritatively, no science is sufficient in itself, the field of the one depending on and being related to the fields of the other, and truth being a fundamentally coherent unity. All scientists acknowledge the necessity of interaction between, for instance, mathematics and physics, biology and chemistry, psychology and sociology, politics and ethics, but we demand

a universal interaction between all special sciences mutually, between the special sciences and philosophy, and deliberately also between theology and philosophy as well as between theology and the special sciences. *Christian (or reformed) Science*, not to be confused with the religious movement, called "Christian Science", we call a science which acknowledges this principle of universal interaction and which deliberately furthers also interaction between theology and all the other sciences. This demand is tantamount to the statement that not only is theology a science, but also that the theologian discovers and verifies in his field of research inter alias truths of which all the other sciences are in need, and which they cannot discover nor verify in their own fields of research. In other words theology offers to all the other sciences new, essential and verified information, and the other sciences would be genuinely unscientific in rejecting such information, because no scientist may deliberately refuse any new information which has an essential bearing on his own investigations, but which he cannot discover nor verify in his specific field of research.

Fundamental questions, which concern every Science

3. This new light, which the Holy Scriptures shed on created reality and which the theologian investigates may concern particular facts, as, for instance, the fact of the deluge; or may concern general and fundamental principles. We limit our discussions to the latter, viz. to the fundamental, general principles, which theology discovers and verifies and of which the other sciences are in need.

Fundamental problems which concern every science and the answers to which determine scientific activity and evaluation of its results are, inter alias:

(a) Is valid science possible, in what sense and why?
(b) What is the aim or end of science?
(c) What is the nature of the subject of scientific activity, the scientist, and what is the influence (e.g. limitations) of the nature of the scientist on science and on its validity?
(d) What is the fundamental nature of the object of scientific investigation?
(e) What is the nature and extent of scientific sovereignty and dependence and of scientific freedom and service?

Whatever the non-theological sciences may answer on these points (their answers are necessarily insufficient), they cannot discover or verify the fundamental and ultimate answers given by theology; answers which concern the immediate relation between God and our universe and the unique light which the Holy Scriptures shed on our created universe, answers which on account of their ultimate nature are of profound significance to all sciences.

3. FUNDAMENTAL PRINCIPLES REVEALED BY SCIPTURE

The Holy Scriptures reveal in the case of each of these questions several fundamental principles of essential significance to all scientific activity, principles which all the non-theological sciences should borrow from theology and should use as *religious guiding principles* in their respective domains, the borrowing and use of which give these sciences a definitely *Christian* character. This we will illustrate *only* in the case of two of the several principles which a theological answer to the 4th question elicits, the 4th question being: *What is the fundamental nature of the object of scientific investigation*?

4. *The first principle* we wish to discuss in this connection is *the principle of ultimate*

diversity of and within created reality.

We observe around and within us quantitative, qualitative, modal, functional, structural, essential and relational differences, distinctions between colours and sounds, life and matter, time and space, thought and perception, morality and art, human and animal being, facts and principles, and so forth. Many of these distinctions are relative, reducible and explicable, e.g. those which have come into being by development or those deducible from other distinctions. But do ultimate, irreducible and, therefore, inexplicable distinctions[i], within our created reality exist, distinctions, which accordingly find their origin in the creative will and wisdom of God? - in short: do ultimate distinctions exist; is there in our universe an ultimate diversity?

Consequences of rejecting ultimate distinctions in Creation

The answer to this question is an *a priori* principle of science. Should the answer be 'no', science should deliberately seek to explain all differences according to some universal principle of continuity or other, i.e. should see in a consistent generalisation its fundamental, formal task. Should the answer be in the affirmative, science should reject a universal principle of continuity and should primarily and deliberately seek ultimate, irreducible and inexplicable distinctions and their relations. But can philosophy and the special sciences give in their respective fields a verified and conclusive answer to this ultimate problem? The history of the sciences proves that philosophy and the special sciences generally and simply take the negative answer to this question as self-evident and endeavour theoretically to reduce the distinctions concerned to some universal[ii], principle or other. Philosophic materialism, for instance, reduces the distinctions of matter, life, mind and spirit to matter; biological evolutionism explains the differences between species and even between plants, animals and human beings as variations within a universal evolutionary process; Freudian psycho-analysts reduce the distinctions of religion, morality, art, and so on to the workings of the sex- and deathdrives. They all do so, because unity of reality or of any realm within reality seems to demand continuity, and thus excludes the possibility of *ultimate* distinctions. Scientists either explicitly admit this, or they implicitly and uncritically surrender themselves to this position by simply following the lead of a favoured method or principle.

An example of the former is the admission of Prof. D.S.M. Watson, F.R.S., who stated in 1929 during the sitting of the British Society for the Advancement of Science at Cape Town, that biologists accept evolution not because it can be perceived or proved, but because they cannot accept the only alternative, viz. creation. This is tantamount to stating that biologists reject *a priori* the possibility of ultimate and irreducible distinctions within our universe and intend to explain all difference in their field of research by means of evolutionary process.

As an example of the latter case we will confine ourselves to the viewpoint that the scientific method, i.e. the empirical, inductive and experimental method, is the fundamental method of science. I do not which to minimise the significance of this method, nor the wonderful discoveries achieved by its use. Our point is: what is implied when only this method is followed? By this method the scientist gathers facts, preferably causally related, compares and distinguishes them, discovers analogies, which suggest an hypothesis, deduces from an hypothesis corollaries, and verifies this hypothesis and its corollaries, if possible by the help of experiments; the verification, if successful, leads to a formulation of a theory, and when further corroborated by empirical investigations, leads to the formulation of a general law. The essence of this method is the discovery of agreement, which can be generalised and become a law of nature. This means that the inductive method does not seek ultimate distinctions and therefore cannot find them. Distinctions discovered are subordinated to the general agreement established. Should a crucial

instance disprove an hypothesis, this instance is not used to discover an ultimate distinction, but only leads to the inception of another hypothesis, which promises a more successful generalisation, i.e. a more successful annihilation of all would-be ultimate distinctions. Whoever now considers this method to be *the* fundamental method of science, therefore commits himself implicitly to the principle that ultimate distinctions do not exist, and that all distinctions should be subordinated to the general principle of causal continuity.

The Christian answer to the questions of ultimate distinctions

Philosophers and special scientists should, before committing themselves explicitly or implicitly to this principle, critically investigate its validity. But they are not able in their respective domains to give a conclusively verified answer to the question whether ultimate distinctions do or do not exist within reality. This is so, because all distinctions allow themselves to be explained or reasoned away, notwithstanding the fact that they sometimes offer alarming resistance in the form of antinomies. And yet, an uncritical but deliberate surrender to the principle of universal continuity, is scientifically unwarranted. The Christian philosopher and the Christian special scientist cannot but consult the special revelation of God, i.e. borrow truths from the theologian, who alone has the scientific authority to state what the light is which the Scriptures shed on our created universe. The final and conclusive answer to our problem can only theology discover and verify because it is the science of the revelation of God. The distinct light the Scriptures shed on the problem in question is that God did create within our universe an ultimate, irreducible and scientifically inexplicable diversity. This is a definite and clear answer. This answer also reveals several of the ultimate distinctions within our created universe, as, for instance, the essential difference between human and animal being. It is for philosophy and the special sciences to follow the lead this answer gives, i.e. to borrow this guiding principle from theology; and deliberately and primarily to seek and discover in their respective fields the ultimate distinctions as well as their relations, because they are connected and cohere in many ways, truth being a unity.

Our main contention now is that theology, by conclusively verifying the truth that ultimate distinctions do exist in our created universe, offers definite and new information which all the other sciences cannot discover nor conclusively verify in their respective fields of research; that this answer concerns the *a priori* basis of all these sciences; and that the acceptance or rejection of this answer fundamentally determines the outline of the theories construed. This answer furthermore implies that the Christian philosopher and the Christian special scientist should primarily seek in their respective fields ultimate distinctions and their relations, before endeavouring to explain and to generalise. Valid generalisation is limited by the ultimate distinctions, and the inexplicability of ultimate distinctions constitutes a definite limit to scientific activity. Science therefore should penetrate into the secrets of reality until it discloses the inexplicable, thus revealing the greatness of Him who created this wonderful universe of ours[iii]. The coherent diversity of the diverse laws of nature, of the diverse norms of culture, and of the divine commandments should be disclosed without annihilating this ultimate diversity by means of universal deductions or excessive generalisations and extrapolations. These theoretically impoverish the grandeur and richness of the variegated diversity, token of the *polupoikilê sophia tou Theou*, of the multi-coloured wisdom of God. Science should disclose the related ultimate diversity instead of theoretically impoverishing created reality, for instance, instead of monotonously generalising from the sexual urge to religious devotion, from the amoeba to the human personality, from the idea to absolute reality, or even from the electron to God. It does make a decisive difference to science, to its methods used, to its explanations elaborated, and to its theories constructed whether science does or does not reckon with the light the Scriptures shed on created reality; and that definitely means that a Christian (or reformed) science has right of

existence and should be vigorously promoted by all Christian (or reformed) scientists.

5. In passing, it may be observed that the rejection of ultimate distinction within created reality is the fundamental cause of the breaking up of science into schools and tendencies, each school or tendency favouring an ultimate distinction within our universe as the key to and solution of all problems, as the panacea for all difficulties. Professor Dooyeweerd's description of the *divine irony* functioning in the apostolic philosophy may be used here as well: whoever wishes to explain away ultimate distinctions, may use any of the many ultimate distinctions for this purpose; whoever rejects the divinely originated ultimate distinctions, finds himself involved in a confused combat between false generalisations.

4. SCIENCE AND PHILOSOPHY REQUIRE AN ABSOLUTE SELF-SUFFICIENT BASIS

6. *The second principle* which we wish to discuss as an answer to the fourth question, viz. what is the fundamental nature of the object of scientific research, is the *principle of self-insufficiency*, of created reality and of all its realms, entities and events. This principle is intimately related with the principle of ultimate distinctions already discussed.

Science is in need of a firm and sufficient basis. Scientific activity is not the mere play of theoretical imagination. It intends to be valid, and this implies that its basis should be firm and sufficient. Philosophers may find this steadfast foundation in reason, or in experience, in idea or in matter, in will or in life, special scientists may find it in countable, weighable and measurable causally related facts or in energy, in heredity or in evolution, in unconscious drives, in instincts, in "Gestalt" (structure) or in spiritual functions, and so forth; but a sufficient and immutable basis to which they can recur ever and anon and upon which they can build the lofty structures of scientific theory, that they must have.

Where and how are philosophers and special scientists to find their respective, firm and sufficient basis? The ultimate distinctions are firm and immutable enough, but which of them should be chosen? Is furthermore not each of them characterised by self-insufficiency? Philosophers and special scientists who reject the light the Scriptures shed on created reality, will have to find their respective basis within this reality and to attribute self-sufficiency to it or to an ultimate distinction within it, notwithstanding creation and all its distinctions are characterised by an inherent self-insufficiency. They either do so explicitly or they surrender themselves implicitly to this position by simply restricting their scientific-activities to some ultimate distinction or other. Materialists avow that matter, idealists that the idea, vitalists that life, evolutionists that evolution, "Gestalt"-psychologists that "Gestalt", relativists that the principle of relativity, individualists that the individual, socialists that some social unity or other, is the self-sufficient, immutable and explanatory basis of the field of research concerned. How do they know that to be so? Can they conclusively verify their respective contentions in their respective domains? The fundamental conflict of schools and of tendencies seems to refute this. Furthermore, how does man come to know of the self-sufficient, the absolute, considering that he himself and all his theoretical and practical functions are inherently and essentially self-insufficient? How can he, who fundamentally is a self-insufficient being, know of the self-sufficient, the absolute? He cannot perceive self-sufficiency or absoluteness by means of the senses. He cannot perceive it by intuition, because it is not given to his self-insufficient intuitions. He cannot deduce or induce it from the data he perceives or grabs intuitively, because all such data are self-insufficient. Even more, he will not be able to know of its self-insufficiency, unless he has some notion of what absoluteness and self-sufficiency is.

Science and Philosophy cannot know what absoluteness is

Absoluteness or self-sufficiency belong to the sphere of the perceptually and intuitionally invisible. The access to this sphere is only possible by means of religious faith in the revelation of the Absolute and the All-sufficient. The Absolute reveals itself to nothing but man's religious function. Only as a religious being can man know of the all-sufficient and absolute reality. But this means that philosophers and special scientists should have recourse to theology to borrow conclusively verified knowledge of what truly the Absolute and the All-sufficient is; they cannot discover nor conclusively verify this in their respective fields of research. Philosophers and special scientists may be under the impression that their knowledge of the Self-sufficient and Absolute is given them by logical insight or by logical reasoning, or that the idea of the absolute is innate; but it should stand to reason that the source of their knowledge of the absolute and all-sufficient can be nothing but their religious function which alone comes into contact with the special and general revelation of the Absolute, of God Himself. It is by virtue of his religious function that man can reason about the absolute and can discern created reality and everything within it to be inherently and essentially self-insufficient; or that he can – even erroneously - attribute absoluteness and self-sufficiency to created reality.

The Holy Scriptures clearly indicate the radical difference between God Who is absolutely all-sufficient and absolutely independent of all He has created and our self-insufficient creation which is fundamentally and wholly dependent upon Him. They reveal clearly that whoever attributes the said divine qualities to creation or to something within creation defies and idolises it. To him the first three commandments apply as well as the admonitions of St. John: "Little children, keep yourself from idols", and we may add, "even from theoretical and scientific idols". Do not philosophy and the special sciences explicitly or implicitly commit themselves to deification and idolisation, when they seek their respective firm, immutable and self-sufficient bases within created reality? Do not the "-isms" of materialism, idealism, utilitarianism, positivism, evolutionism, structuralism, individualism, socialism, and so forth express different forms of theoretical or scientific deifications or idolatries?

How Christian thought avoids schools and tendencies

The Christian philosopher and the Christian special scientist will have to avoid such deifications and idolatries from the start and may not identify them with such "-ismic" views. They will acknowledge at the outset, i.e. *a priori*, the self-insufficiency of our universe as a whole and of all its parts in its dependence on God, and will furthermore acknowledge a double self-insufficiency of the ultimate distinctions within created reality (a) given in their dependence upon the Absolute and Self-sufficient and (b) given in their relatedness to and therefore dependence on each other. They can thus *a priori* avoid the division of science into schools and tendencies only because they need not seek their self-sufficient basis within created reality, but can find it transcendently in the creative will and wisdom of God and can acknowledge created reality in its self-insufficiency, unity, and coherent ultimate diversity. But it is only his religious faith that makes this possible, a faith that reveals the limitations and self-insufficiency of science itself.

Summary

The point of issue now is, that the philosopher and the special scientists determine in their respective fields of research what the firm and sufficient basis of their respective scientific investigations is, that they explicitly determine this at the start or do so implicitly by the methods

to which they confine themselves, because this decision is an *a priori* decision for all science; but that the respective fields of philosophy and of the special sciences, respectively, offer no disclosure or verification of such a basis, and that the discovery and conclusive verification of the self-sufficient, objective basis of all science is only possible in the field of theological research. It does make a decisive difference to science, its methods used, its explanations elaborated and its theories constructed, whether science does or does not take into account the light the Scriptures shed on our created universe and does or does not use this light as a guiding principle. This again means that a Christian (or reformed) science, which borrows from the start the theological truths of a thorough self-insufficiency of created reality and deliberately avoids all theoretical idols and all deifying "-ismic", has a right of existence and should be vigorously promoted by all Christian (or reformed) scientists.

Answer to objections

7. In the cases of two of the many principles, viz. *the principles of ultimate diversity* and *the principle of self-insufficiency* disclosed in answer to the fourth question concerning the object of scientific research, it has been pointed out what the significance of Scriptural truths for scientific thought is and should be. The objection may and will be raised that Christian philosophy and Christian special sciences, which on these points acknowledge the lead of the queen of sciences, i.e. of theology, become ancillae theologiae, thus making these sciences fundamentally appendages of theology. Our answer to this objection will be, that each of the sciences concerned has its own specific field of research, where it alone can authoritatively verify its results, and that a free interaction between all sciences in which each in its turn takes the necessary lead, does not make the one subservient to another, and finally that a free interaction with theology saves the other sciences from becoming appendages of theology. Further I will raise the counter-objection, viz. that sciences that reject the lead of theology on points that theology alone can authoritatively and conclusively verify, must take over a function that belongs to theology and thus fundamentally themselves become theologies. It is theology and theology alone that can deliver the other sciences from seeking theoretically the absolute and the self-sufficient, i.e. God or an idol within their respective fields, i.e. from all their "-ismic" idolatries. Science does need a firm and self-sufficient basis, does need God or a theoretical idol; and by refusing the help of theology, finds its idol within its own particular domain and accordingly becomes essentially a form of theology. This fact is not refuted by the argument that scientists eagerly change their fundamental principles when, e.g. the adopted principles do not give the expected satisfaction, because an eager change of idols will not free them from their scientific idolatries. There is only one way to deliver scientists from such idolatries, i.e. from theologising and that is a conversion to Christianity, to a Christianity that is not ashamed of, but proud of and grateful for the use it may make of the Scriptural truths in scientific thought. We must always keep in mind that the ultimate basis of all human activity is not only an *a priori*, but a religious *a priori* basis, man being at core a religious being; and that not only a Christian (or reformed) science, but every science as such is based on a religion *a priori* foundation. 'Religion' in its narrow sense is divine worship. 'Religion' in its wide sense is the relation of anything to the absolute Source and Ground of all existence, and this absolute Source and Ground is, according to the Scriptures, God, Creator of heaven and earth. Scientific thought as such must either accept or reject the light the Scriptures shed on our created universe; and the rejection as well as the acceptance thereof is a religious act, determining the attitude of science to the ultimate Source and Ground of all existence. The idea of a religiously neutral science is at core a self-contradictory one. Whoever as a philosopher or as a special scientist maintains that ultimate distinctions do not exist within reality, that continuity is the basic, formal principle of reality, that created reality is self-sufficient and that science is accordingly not religiously determined, does so as a theologian surrendering himself to principles which he cannot discover nor verify in his

respective field of research, principles which give his scientific theory a theological qualification. To practice philosophy and special science which is essentially no theology, is *a priori* necessary to give the Scriptural truths concerned their fullest due in scientific thought, and to do this Deo Solo Gloria.

[#223]

1.14.9. Teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike etiek*

deur

Prof. Dr. H. G. Stoker

Om ’n bydrae tot hierdie werk te lewer is vir my ’n eer.

Aan my hooggel. kollega en vriend, Prof. Dr. D.H.Th. Vollenhoven, het my wysgerige vorming veel te danke. So het bv. teen die end van die tweede dekade van ons eeu my denke onder sy invloed ’n duidelike swenking ondergaan toe ek leer insien het hoe tegnies ’n Calvinistiese wysbegeerte moontlik is sonder om verteologiseer te word. Ook daarna het ek van hom en van Prof. Dr H. Dooyeweerd veel geleer. Daarvoor sal ek altyd erkentlik bly. Maar ook aan Prof. Dr A. Kuyper en Prof. Dr H. Bavinck het ek baie te danke. Alhoewel in tegniese sin geen leerling van De Vrije Universiteit nie (toe ek na die V.U. wou gaan was Prof. Bavinck pas oorlede) beskou ek my in geestelike sin tog as ’n alumnus van hierdie illustere inrigting.

Die Wysbegeerte van die Wetsidee[1)] met sy grootse opset, skitterende analises en onverwagte vrugbaarheid, beskou ek as ’n evenement in die geskiedenis van die Calvinisme. Dat my eie insigte in verskillende opsigte van hierdie wysbegeerte verskil (onderskeidings soos o.a. van syn en sin, van die hart as konsentrasiepunt van die kosmos, van die tyd as grens tussen die hart en die verskeidenheid, en van die tegniese bepaling van naïewe ervaring bemoeilik my) verminder in niks my besonder hoë waardering vir wat hier tot stand gebring is nie. Trouens, meningsverskille sal in óns bedéling ook in eie kring altyd gegee wees; mens mag hulle welkom heet as prikkels tot selfkritiek en verdere navorsing omdat ons algar op dieselfde grondslag staan, onwrikbaar vashou aan ons gemeenskaplike Gereformeerde geloofswaarhede, God Drieënig as die laaste Grond van álle dinge bely en Sy Woord as normatiewe en onmisbare lig ook vir die wysgerige denke aanvaar. Met ons onderling gegewe en eventuele meningsverskille en al kan ons as Calvinistiese wysgere van harte saamwerk omdat ons ’n gemeenskaplike grondslag, ’n oop Skrif en daardeur ’n oop kosmos het en anders as ander wysbegeertes ’n oop stelsel het en ’n oop skool wil wees. Ons wil nie soos ander wysgerige skole aan persone, aan ’n menslike “ipse dixit” of aan ’n bepaalde stelsel onderworpe wees nie, maar slegs aan die oop waarheid soos in die Woord van God en in Sy skepping aan ons geopenbaar. In hierdie gees en met volle erkentlikheid vir so onnoemlik veel wat ek aan die Wysbegeerte van die Wetsidee te danke het, werk ek dan ook van harte saam.

* * * [#224]

Die wysbegeerte ondersoek die kosmos as totaliteit. Die kosmos is of bevat nie God nie, maar is ’n onselfgenoegsame en aan die wet van God onderworpe skepping van God en word deur Hom in stand gehou, bestier en na sy eindbestemming toe gebring. In hierdie skepping het God ’n samehangende oer-verskeidenheid gelê en die wysbegeerte moet tot die oer-verskeidenheid en sy samehang deurdring en hiérdie samehang as ’n wonder leer sien wat alle menslike verstand te bowe gaan.

Die kosmos het sy eenheidsbepalings in sy transkosmiese Oorsprong, in sy kreatuurlike syn en in die binne-kosmiese samehang van sy verskeidenheid. Ek glo nie dat die Heilige Skrif en die kosmos behalwe die genoemde eenheidsbepalings nog ’n verdere en wel ’n kosmies-immanente eenheidspunt van die hele kosmos gee nie.

Die mens het as beelddraer van God, as koningskind, as heerser oor die kosmos aan sy sorg toevertrou, as kultuurskepper en roepingsvervuller ’n besonder posisie in die kosmos. Hy is die kroon van Gods skepping en is sonder die orige skepping (maar ook die orige skepping sonder hom) onverstaanbaar.

Ons geskape kosmos staan in ’n onmiddellike verhouding tot God Drieënig.

Verskillende van hierdie en dergelike bepalings mag ons die onties religieuse (of onties teale) a priori van ons Calvinistiese wysbegeerte noem. Hulle geld as basis vir en dien as regulatiewe prinsipes van die wysgerige ondersoek van die kosmiese totaliteit. Hulle geld sowel voor as na die sondeval.

Verdere religieus a prioriese bepalings tree in met die val van die mens en die vloek van God oor die aarde om die mens ontwil: ’n verval en verwording wat egter nie bogenoemde religieuse a priori’s vernietig nie. Die kruisdood van Christus bied die waarborg van verlossing en herskepping.

Die besondere verhouding waarin Christus as Verlosser en Herskepper tot die hele kosmos en tot die herbore mensegeslag staan moet in ons wysbegeerte radikaal erken word, maar mag nie vooropgestel word nie. Verlossing en herskepping is gewigtig maar meer fundamenteel is die waarheid dat hierdie skepping God se skepping is. Calvinistiese wysbegeerte is in die mees fundamentele sin teosentries, want die hele kosmos staan onmiddellik tot God Drieënig en in ’n besondere sin Christosentries, want die verhouding van die kosmos tot Christus as Verlosser en Herskepper is ’n besondere verhouding.

Hierdie en ander waarhede vorm grondidees vir die Calvinistiese wysbegeerte en ontleen die Calvinistiese wysbegeerte aan die Gereformeerde teologie[2)]. [#225] ’n Intensiewe en vrye wisselwerking tussen Calvinistiese wysbegeerte en Gereformeerde teologie is dan ook (en wel vir beide) ’n sine qua non.

* * *

Ons moet vir die indeling van die wetenskappe *eerstens* onderskei tussen God en kosmos (Skepper en skepping) én tussen die kosmos as totaliteit en die kosmos as verskeidenheid en *tweedens* die verband tussen God en die kosmos (sowel as totaliteit en as verskeidenheid) én tussen die totaliteit en die verskeidenheid van die kosmos in die oog vat. Hiervolgens kan ons tussen teologie, wysbegeerte en vakwetenskap as volg onderskei:

Teologie is die wetenskap van die deur God in Sy Woord en in Sy skepping geopenbaarde waarheid aangaande Homself én aangaande die kosmos (as totaliteit en as verskeidenheid) in respectu Dei, d.w.s. in die onmiddellike verhouding waarin God tot Sy skepping en tot enigiets daarin staan.

Wysbegeerte is die wetenskap van die (deur God geskape, bestuurde, onselfgenoegsame, wetsgebonde) kosmos as totaliteit én van die plek wat enige besondere kosmiese gegewe in hierdie totaliteit inneem.

’n Vakwetenskap is die wetenskap van ’n (deur God geskape, onselfgenoegsame, wetsgebonde en met die totaliteit van die kosmos vervlegte) besondere kring van samehorige kosmiese gegewens in hul besondere aard en verhoudings.

Met hierdie definisies word terrein en taak van elk van die wetenskappe onderskei en tog ook die verband gelê. Uit die verband is dit duidelik dat teologie, wysbegeerte en vakwetenskappe mekaar nodig het, aanvul en in onderlinge wisselwerking met mekaar staan.

Die verbandlegging tussen die wetenskappe hoef nie te verwar nie, ook nie daar waar die wetenskappe dieselfde gegewens ondersoek nie; want elk van hulle ondersoek hierdie gegewens vanuit ’n verskillende blikrigting. Bv. as iemand godsdiens, die sedelike, kuns, die psigiese, lewe, ensovoorts ondersoek en hy sien dit in respectu Dei, is hy met teologie besig; sien hy dit in sy verhouding tot die kosmiese totaliteit, beoefen hy wysbegeerte; en sien hy die gegewens van een van hierdie kringe in hul besonderheid en besondere verhoudings, dan is hy met ’n vakwetenskap besig.

* * *

Die wese van die sedelike tref ons aan in die kosmiese dimensie van modaliteite (waarin elke modaliteit sy wesenskern, retrosipasies, antisipasies, ontsluiting, restriksie, soewereiniteit in eie kring, universaliteit in eie kring, ensovoorts, openbaar). Die funksie van die sedelike in die mens as eenheid en [#226] in die strukture van die menslike samelewingskringe tref ons aan in die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture — ’n dimensie wat nie net die individuele nie maar

ook die sosiale strukture van stof, plant, dier en mens openbaar (struktuurbepalings met die betrokke bestemmings- en funderingsfunksies, subjek-objek-relasies, enkaptiese binding, individualiteit van die eie (individuele of sosiale) struktuur, universele vervlegtheid van die eie met die ander strukture, ensovoorts). Die wording en vorming van die sedelike tref ons aan in die kosmiese dimensie van gebeure of gebeurtenisse (met hul universele tydsbepaaldheid, kousaliteit, teleologie, vryheid in eie bevoegdheid, en ook geskiedenis, sedelike vryheid, ethos, ensovoorts). Dit is gewaagd om sonder verdere begronding hier ook te noem die kosmiese dimensie van waardes waarin die sedelike in sy aktuele gerealiseerdheid aangetref word, 'n dimensie wat nie tot die ander genoemde dimensies herleibaar is nie en wat sowel die uniekheid as universele verbondenheid van waardes en onwaardes (gegee as gevolg van die beantwoording van die betrokke waardedraer aan sy wese en bestemming of sy krenking daarvan respektiewelik) openbaar. Hierdie vierde kosmiese dimensie stel ek nog net voorlopig as 'n moontlike verdere uitbou.

Kosmiese dimensies (hier in rangorde van laag na hoog gegee) is universele kante van die kosmos. Tussen hulle bestaan dimensionele antisipasies en retrosipasies: so is bv. Die plastisiteit gegee in die kosmiese dimensie van strukture 'n dimensionele antisipasie van die kosmiese dimensie van gebeurtenisse.

Konkreet as skepsels is gegee stof, plant, dier en mens. Deur hulle in die lig van 'n kosmiese dimensie te sien kry ons 'n abstrakte kyk op hulle. Stof, plant, dier en mens is elk meer as die som van die kosmiese dimensies waaraan hulle deel het.

Die sedelike in elk van die kosmiese dimensies gesien gee ook slegs 'n kant weer en gryp ons as sodanig abstrakt. Om die sedelike in sy volheid te gryp, moet ons dit in verband met al vier kosmiese dimensies tesame leer sien. Maar ook dit is nog nie genoeg nie. Slegs die menslike persoon is 'n sedelike wese en hierdie persoon is meer as die som van sy kosmiese dimensies. Die sedelike in sy volheid moet gesien word in verband met die volheid van die menslike persoon. Ons mag nie by kosmiese dimensies bly staan nie en die blootlegging van die kosmiese dimensies in hul gehele samestellings as uiteindelike ideaal van die wysbegeerte sien nie. Van en met behulp van die kosmiese dimensies moet ons altyd weer terugkeer tot die konkrete deur God geskape kosmos in sy totaliteit en verskeidenheid.[3)]

* * * [#227]

Slegs by die mens (en nie by God nie, maar ook nie by stof, plant en dier nie) tref ons die sedelike aan. As sodanig vind ons dit nie in die verhouding van die mens tot God (d.w.s. in godsdiens as die diens van God met jou hele hart, met jou hele siel, met jou hele verstand en met al jou kragte) aan nie, want godsdiens en sedelikheid is wesensverskillend; al kan godsdiens en sedelikheid mekaar deurdring en intiem vervleg wees. Ook tref ons die sedelike nie aan in die verhouding van die mens tot die natuur (nl. stof, plant en dier nie) al kan ook hierdie verhouding deur die sedelike deurdring en met die sedelike vervleg wees. Die sedelike vind ons ook nie in die verhouding van die mens tot reg en ekonomie en tot kuns, taal en kennis nie, al is ook hier deurdringing en vervlegting gegee.

Die sedelike as sodanig is gegee in die intra- en interpersoonlike verhouding tussen mense en bestaan in persoonsliefde, die liefde tot die menslike persoon in al sy betrekkinge.

Waar in godsdiens die liefde tot God totalitêr is en 'n onvoorwaardelike en 'absolute' oorgawe aan God beteken, daar is die sedelike as persoonsliefde daarvan wesensverskillend, is dit nie totalitêr en sy oorgawe nie 'absoluut' nie. Maar dit verskil ook van die liefde tot natuur (stof, plant en dier) omdat dit 'n liefde is tot die menslike persoon as beelddraer van God (sowel as enkeling en as 'n sosiale kring van persone soos gegee bv. in volksliefde) en wel tot hierdie persoon in sy geheel, tot hom toekennende alles wat tot hom behoort, tot hom in sy besondere plek op aarde in die volheid van sy aardse roeping. Persoonsliefde is dan ook toto coelo verskillend van seksuele geneigdheid, erotiek en dergelike meer. Dat hierdie liefde ook kwalitatief verskil van liefde tot waarheid, tot kuns, ensovoorts spreek vanself.

Hierdie liefde sluit geen mens uit nie, ook nie die eie persoon nie. Die sedelike of persoonsliefde kan

dan ook gevoeglik in self- en naasteliefde onderskei word. Omdat jyself en jou naaste as persone, as beelddraers Gods en as geroepenes van die Allerhoogste onties fundamenteel in dieselfde verhouding tot God staan, lui die mees omvattende sedewet dat jy jou naaste net so lief sal hê as jouself.

Soms word die sedelike foutiewelik beperk tot naasteliefde, omdat selfliefde nie in sy besonder aard gesien word en die onderskeid tussen self- en naasteliefde nie ingesien word nie. Die sedelike as persoonsliefde is besonder gevarieerd. Let maar op die verskille tussen die liefde van die man tot sy vrou, van die vrou tot haar man, van die vader tot sy seun, tot sy dogter, van die moeder tot haar seun, tot haar dogter, van die kind tot sy of haar vader en tot sy of haar moeder, van broeder tot suster, van werkgewer tot werknemer en omgekeerd, tussen vriende, die liefde tot kerk en die liefde tot volk, ensovoorts. Juis omdat sedelikheid ’n liefde van ’n persoon tot ’n persoon (of ’n sosiale kring van persone) [#228] is − en wel die persoon in die volheid van sy lewensituasie, betrekkinge en roeping − moet tussen persoonsliefde en persoonsliefde ryke variasies ontstaan. Om jouself lief te hê op dieselfde wyse as wat jy jou naaste lief het mag dan ook nie verwag word nie. Maar dat selfliefde bestaan en moet bestaan blyk uit die volgende oorwegings. Ook jy is kind van God, Sy beelddraer, deur Hom in jou lewenssituasie geplaas en jou roeping geskenk; jy ontvang dit alles uit God se hand en moet dit as sodanig hoog skat; jy moet jou lewe rein bewaar, mag nie jou lewe neem nie, moet jou naam in ere hou, getrou aan jouself wees; in dit alles moet jou selfrespek gewortel wees; waar jy van jou sonde en gebreke bewus word, kla jou gewete jou aan, voel jy ’n mishae in jouself en skaam jy jou vir jouself. Is dit alles sonder selfliefde moontlik?

Onties gelykwaardige self- en naasteliefde is die wese van die sedelike. In die konkrete situasies van die lewe met sy konflikte van pligte en liefdesspanninge moet swaarste weeg wat swaarste weeg en sal jy waar vereis jou lewe vir jou vriend of vir jou volk gee en toon hoe groot jou liefde is.

Norme, waardes, pligte, deugde, ensovoorts kan godsdienstig, sedelik, juridies, esteties, ekonomies, ensovoorts wees; hulle is sedelik waar hulle in direkte verband met die persoonsliefde, die verhouding tussen menslike persone staan. Die sedelike kan ook die nie-sedelike deurdring en daarmee vervleg word; so kan bv. jou godsdiens, jou gedagtes en woorde, jou verhouding tot kuns, tot die ekonomiese, tot die dier, ens. sedelik, resp. onsedelik wees. Die eerste tafel van die tien gebooie het te doen met godsdiens en word as sodanig in die godsdiensleer (nie in die etiek nie) behandel. Die tweede tafel het te doen met die sedelike en sy inhoud val as sodanig onder die etiek. Maar ook hier is isolasie nie moontlik nie en deurdringing asook vervlegting gegee. So is bv. die liefde tot die naaste met jou hele hart, jou hele siel, jou hele verstand en met al jou kragte ’n *verafgoding* van jou naaste en oortreding van ’n godsdienstige norm, maar as totalitêre liefde tot jou *naaste* meteen ’n oortreding van die sedewet; so is ’n mens se vloek van die naaste as vloek ’n oortreding van ’n godsdienstige norm, maar as vloek van sy *naaste* ’n verkragting van die sedewet.

Maar genoeg. Hoofsaak hier is om aan te dui wat onder die sedelike verstaan moet word.

* * *

Teologie, wysbegeerte en vakwetenskap het algar o.a. met die sedelike te doen. Hieruit vloei voort dat ons met reg onderskei tussen teologiese etiek, wysgerige etiek en vakwetenskaplike etiek.

As ons vra na die wese van die sedelike (in onderskeid van die wese van iets anders), na die verband van die sedelike met die nie-sedelike as sodanig, na die plek wat die sedelike in die totaliteit van die kosmos inneem, [#229] dan beoefen ons wysgerige etiek. Hier kom o.a. aan die orde die plek van die sedelike in elk van die vier kosmiese dimensies en die daarin gegewe verhouding van die sedelike tot die nie-sedelike, die samehang van die sedelike in die vier kosmiese dimensies apart gevind en die samehang van die sedelike in sy volheid met die konkrete menslike persoon wat meer is as sy vier kante deur die kosmiese dimensies belig. Ons kry hier ’n universele kyk op die sedelike in respectu kosmou (as totaliteit en samehangende verskeidenheid).

Ondersoek ons die sedelike gegewens (gegee in elk van die kosmiese dimensies) in hul besonderheid en besonderlike verhoudings (of negatief gestel: nie in hul verband met die kosmos as totaliteit nie) dan beoefen ons vakwetenskaplike etiek. Hier kan ons onderskei o.a. tussen modale etiek, individuele

en sosiale etiek, etiek van die sedelike as historiese gegewe en aksiale etiek. Talryke besondere deugde, pligte, norme en waardes, talryke besondere verhoudings (bv. tussen gehudes, tussen gesinslede, tussen werkgewer en werknemer, tussen vriende, ens.) word hier geanaliseer.

Ondersoek ons die sedelike in respectu Dei, dan beoefen ons teologiese etiek. Hieronder val o.a. die vraag na die absolute Grond van die sedelike, nl. God (die vasstelling waarvan ons behoed vir ’n vergoddeliking van die sedelike), die ander ontiese religieuse (of teale) a priori’s wat ook op die sedelike as kosmiese gegewe betrekking het, wo. die sedewet as wet van God, verder die sedelike i.v.m. sonde, verlossing en heiligmaking, ensovoorts.

Teologiese etiek het vir sy eie taak nodig die aangewese bevindings van die wysgerige en vakwetenskaplike etiek. Die wysgerige etiek het vir sy eie taak as veronderstellings nodig die aangewese beginsels deur die teologiese etiek gebied en die aangewese bevindings van die vakwetenskaplike etiek. Die vakwetenskaplike etiek het vir sy eie taak as veronderstelling nodig die aangewese beginsels deur die teologiese en die wysgerige etiek gebied. Die een vul die ander aan en mag nie in isolasie van die ander beoefen word nie.

Die teëstelling van Christelike en wysgerige etiek is verkeerd. Die Gereformeerde teologiese etiek, die Calvinisties wysgerige etiek en die Christelik vakwetenskaplike etiek (soos hierbo in hul onderskeid en samehang behandel) is algar Christelike etiek. Daargelate in hoever hulle suiwer en konsekwent is kan ook bv. die Roomse en die Lutherse etiek Christelike etiek genoem word. Teenoor die Christelike (teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike) etiek staan die afvallige (teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike) etiek en tussen die Christelike en afvallige etiek staan die talryke teologies-etiese, wysgerig-etiese en [#230] vakwetenskaplik-etiese sintese-teorieë wat of meer na die Christelike of meer na die afvallige etiek oorhel.

* * *

Die etiek (teologies, wysgerig en vakwetenskaplik) behandel slegs die doen en late van die mens soos dit gegee is i.v.m. die persoonsliefde, d.w.s. self- en naasteliefde. Om die terrein van die etiek so ruim te stel dat dit alle doen en late van die mens omspan, skep onnoemlik veel verwarringe. Want godsdienstige handelinge as sodanig, politieke en juridiese handelinge as sodanig, kunsskepping en kunswaardering as sodanig, ekonomiese optrede as sodanig, denke as sodanig, biotiese handelinge as sodanig, ensovoorts is iets anders as sedelike handelinge as sodanig, hoe ook al die sedelike met hierdie ander handelinge vervleg mag wees en hulle mag deurdring.

Nodig is ’n omvattende roepingsleer uitgaande van die waarheid dat die hele lewe van die mens ’n deur God geroepe lewe is en deur God sy taak gestel kry en dat God vir die hele lewe van die mens Sy norme stel. Onder hierdie algemene roepingsleer ressorteer dan die volgende wetenskappe in sover hulle betrekking het op wat die mens doen en laat en wat hy behoort te doen en te laat: godsdiensleer, etiek, politiek, kunsleer, ekonomie, ensovoorts.

Maar die roepingsleer is meer as die som van die genoemde en ander dissiplines wat onder hom ressorteer. Dit behandel ook o.a. die principia wat in roeping opgesluit lê, vryheid (en verantwoordelikheid) en roeping, die aanleg en aard van die mens soos hom gegee, die omstandighede soos hom gestuur, die betekenis van die geskiedenis (van die enkeling en van die sosiale kringe), die norme en pligte, ensovoorts algar as roepingsbepalings, die gemeenskaplike grondslae van al die dissiplines wat onder die roepingsleer ressorteer, soos die algemene norme, waardes, pligte, deugde, ens., die vraagstuk van die kwaad i.v.m. die menslike roeping, die betekenis van die stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis wat op al die terreine van die menslike doen en late moet uitwoed en wat dies meer sy.[4)]

Die roepingsleer is ’n wysgerige dissipline met sy religieuse (of teale) a priori’s en met die diens wat dit aan die betrokke vakwetenskappe moet lewer. Hiervan moet ons die besondere teologiese roepingsleer tot die kerklike ampte onderskei.[5)]

Hier lê nog ’n groot braakland oop vir ons wysgerige ondersoekinge.

[#231]

1.14.10. 'n Wysgerige Benadering van die Sedelike[1)]

1. Oriënterend

Ons wil wysgerig so presies moontlik weet wat die sedelike is. Hierby gaan ons van die veronderstellings uit dat die sedelike werklik bestaan, dat dit nie in isolasie bestaan nie, maar op diverse maniere saamhang met God, mens en wêreld (of kosmos)[2)] en dat ons dit nie net vóórwetenskaplik nie, maar - al is dit slegs by benadering - ook wetenskaplik *(in casu* wysgerig) kan ken.

Vóórwetenskaplik (dit wil sê, met ons lewens- en wêreldbeskoulike kenne - wat ook die religieuse kenne insluit - en ons ‚a1ledaagse' kenne) weet ons reeds as kinders dat die sedelike werklik bestaan en wat dit is. Dit blyk uit die volgende voorbeelde (wat ons enigsins willekeurig uitkies en in alfabetiese volgorde gee):

A begeer B se vrou, beheers homself; bedrieg, belaster, beledig B, dank B vir sy hulp, haat, help B, het B lief, gee sy lewe vir B, is aan drank verslaaf, is B getrou, is B se vriend, is en handel beleefd, beskeie, dankbaar, dapper, eerlik, eersugtig, fyngevoelig, gasvry, geduldig, gehoorsaam, gemeen, gewetenloos, gierig, goedhartig, hoogmoedig, hulpvaardig, ingetoë, jammerhartig, konsensieus, kuis, lafhartig, lui, nederig, onbeleefd, onbeskeie, onbeskaamd, ondankbaar, onderduims, oneerlik, ongeduldig, ongehoorsaam, ongevoelig, onkuis, onopreg, onregverdig, onselfsugtig, onstandvastig, ontrou, onverdraagsaam, onverskillig, onvertroubaar, onvriendelik, oophartig, opreg, regverdig, rein van gemoed, selfsugtig, standvastig, [#232] stout, trou, verdraagsaam, vertroubaar, verwaand, vlytig, vraatsugtig, vriendelik, vrygewig, waarheidsgetrou, wankelmoedig, wellustig, wraaksugtig, is jaloers op B, is op die eer van sy naam gesteld, is verbitterd op B, martel B, pleeg egbreuk, prys, respekteer, steel van, straf, troos, verag B, verbreek sy belofte aan B, verlei, vermaan, vermoor, verraai, versorg, verwyt, verwaarloos B, wens B geluk en voorspoed toe, ensovoorts.

As ons dan wetenskaplik (in casu wysgerig) die sedelike wil ondersoek, weet ons vooraf (al is dit op voorwetenskaplike wyse) wat ons gaan soek en ondersoek. Ons begin dus met ons voorwetenskaplike kennis en ‚ervaring' van die sedelike self. Maar voorwetenskaplik weet ons ook dat daar onder mense meningsverskille omtrent die sedelike bestaan. Dit blyk uit die volgende voorbeelde (wat ons ook willekeurig uitkies en in alfabetiese volgorde gee):

Askese, beroepsarbeid van die gehude vrou, beroepspel, bioskoopbesoek, dans, doel van die menslike lewe, doodstraf, dra van bikini's, drankgebruik, eiendom, geboortebeperking (resp. geboortereëling), gesagsverhoudings, jaloesie, kaartspel, kleredrag, loon, lotery, omgang tussen teenoorgestelde geslagte, tussen verskillende rasse, oorlogvoering, posisie van die vrou in die samelewing, stakings, spaarsaamheid, verhouding van jonger tot ouer persone, van kuns en sedelikheid, van werkgewer en werknemer, vermaak, waardigheid van die mens, weelde, ensovoorts.

Voorwetenskaplik weet ons egter ook dat meningsverskille omtrent die sedelike in 'n hoë mate saamhang met die verskil van lewens- en wêreldbeskoulike (waaronder religieuse) oortuigings. Die opvatting van die sedelike by 'n Christen en 'n nie-Christen, by 'n liberalis en 'n kommunis, by 'n humanis en 'n naturalis, by 'n Mohammedaan en 'n Boeddhis, by selfs 'n Rooms-Katoliek en 'n Calvinis, ensovoorts, verskil in baie opsigte. Verskil van opvattings aangaande die sedelike tref ons aan by volk en volk, by dieselfde volk in tydsgewrig en tydsgewrig; en selfs in ons persoonlike lewe vind ons dat ons opvatting van die sedelike nie net ontwikkel nie, maar selfs in verskillende opsigte verander .

Dit alles weerlê egter nie dat die sedelike werklik bestaan en geken kan word nie. Selfs die

verkeerde beskouing omtrent die sedelike veronderstel sy bestaan en die moontlikheid van kennis daarvan.

Maar hoe ken ons die sedelike voorwetenskaplik? Aan die een kant deur verkreë en self gevormde kennis van sedelike norme wat ons toepas en waarvolgens ons weet dat dít sedelik goed en dát sedelik sleg is. Reeds in ons kinderjare onderrig die betrokke gesaghebbers (ouers, onderwysers, ensovoorts) ons in die sedelike norme, voed hulle ons daarvolgens op en tugtig hulle ons waar nodig in ooreenstemming met die eise van hierdie norme; ensovoorts. Sedelike norme kan egter ook intuïtief (dit wil sê, as self-evident) ingesien word. Voorts aanvaar die Christen veral sedelike norme wat in die Woord van God vermeld word. Die kennis van die sedelike vanuit die sedelike norme en deur hul toepassing [#233] op, onder andere, die gesindheid, dade en gedrag van die mens is ’n *middellike* kennis van die sedelike. Aan die ander kant kan die sedelike voorwetenskaplik ook *onmiddellik* geken word. Soos ons in ons ontroering die pragtige skoonheid van ’n simfonie ontwaar, of soos selfs ’n kleuter met toornende protes onreg ontwaar as ’n ander kleuter sy speelgoed van hom wegneem, so kan ons die sedelike self ook onmiddellik, en wel intuïtief keurend, ontwaar. Waar dit met die volgende voorbeelde (wat willekeurig uitgekies is en in alfabetiese volgorde gegee word) op aankom, is dat ons hier met spontane en dus *onmiddellike* kenne oftewel keuring (goed- of afkeuring, positiewe of negatiewe waardering) *sonder toepassing van norme,* te doen het.

’n Onmiddellik keurende kenne van die sedelike blyk uit die geesdrif waarmee ons ons kragte aan ’n goeie saak gee; uit die gevoel van agting waarmee ons ’n hoog gewaardeerde persoon bejeën; uit die gevoel wat in ons gewek word as ons iemand dronk op straat sien lê; uit die haat waarmee ons in ons magteloosheid iemand bejeën wat ons kwaad aandoen; uit die jaloesie waarmee ons iemand bejeën wat regkry wat ons nie regkry nie; uit die meevoelende smart wat in ons opwel as ons die moedige lyding van ’n geliefde kranke aanskou; uit die verleentheidsgevoel wat ons ervaar as iemand ons betrap wanneer ons deur ’n sleutelgat loer; uit ons dankbare medevreugde wanneer ’n goeie vriend van ’n ernstige siekbed herstel; uit ons gemoedspannings wanneer ons voor ’n verleiding te staan kom; uit ons gevoel van lafhartigheid as ons weghardloop terwyl ons vriendin aangerand word; uit ons gevoel van verkleinering wanneer ander ons beledig; uit ons nasionale geesdrif na ’n bepaalde oorwinning; uit ons ontroerde (en juis ook toornige) afkeuring wanneer ons ’n volwasse ’n klein kind sien mishandel; uit ons ontroerde waardering wanneer ’n vriend ons in nood te hulp snel; uit ons teleurstelling wanneer ’n vertroude persoon ons verraai; uit ons verontwaardiging wanneer ons, (of ’n geliefde of ’n vriend van ons) belaster word; uit ons waardering wanneer iemand ons in gewigtige sake vertrou of wanneer iemand ons in moeilike omstandighede regverdig behandel; ensovoorts.

Interessant is dit dat ons hier te doen het met ’n intuïtiewe, emosioneel-kognitiewe kenne, ’n keure, ’n kenne met die gemoed *(un logique du coeur* - ’n kennis van die ‚hart’)[3)], terwyl die kenne en toepassing van sedelike norme intellektueel is. Maar albei wyses van kenne is met mekaar vervleg en nie isoleerbaar nie. Was daar geen onmiddellike ontwaring van die sedelike nie, sou ons die eintlike sin van sedelike norme en van hul toepassing moeilik kon verstaan het, terwyl die sedelike norme weer aan die onderskeie onmiddellike sedelike keurings hul samehang en orde bied. Maar beide weë van kennis is onlosmaaklik vervleg met ons voorwetenskaplike (in vertroue en liefde gewortelde) lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings aangaande God, mens en wêreld; [#234] en ook die onmiddellike sedelike keurings van die Christen veronderstel die lig van die Woord van God op die onmiddellik gekeurde sedelike. Bowendien kan ons met sowel ons kennis van sedelike norme as met ons onmiddellike keuring van die sedelike dwaal en is laasgenoemde meer aan die gevaar van ’n vervalsende subjektivering onderhewig as eersgenoemde.

2. Ensiklopedies

Wetenskap begin by die voorwetenskaplik kenbare.[4)] Waar Teologie[5)] ons insiens die wetenskap is van die openbaring van God in Sy Woord en in die skepping (gesien in die lig van Sy Woordopenbaring) aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge, daar ondersoek die Teologiese Etiek die sedelike in sy betrokkenheid op God (waaronder sondeval, verlossing, heiligmaking, gemeenskap van die heiliges, ensovoorts).

Waar Wysbegeerte ons insiens die wetenskap is aangaande die (deur God geskape en bestierde) kosmos[6)] in sy totaliteit en samehangende, radikale verskeidenheid, daar is Wysgerige Etiek die wetenskap aangaande die fundamentele (kreatuurlik-oorspronklike, onherleibare) aard (of wese) van die sedelike en van sy verbondenheid met die orige kosmos (in sy totaliteit en samehangende radikale verskeidenheid).

Waar ’n Vakwetenskap[7)] ons insiens die wetenskap is van ’n partikuliere, samehorige groep of kring van idionne[8)] (verskynsels, gegewens) uit die [#235] verskeidenheid van die kosmos (met ander woorde, die wetenskap van ’n ‚gedeelte’ of ‚aspek’ van die kosmos) in sy partikuliere besonderheid, daar is ’n vakwetenskaplike Etiek (waaronder Algemene Etiek; Individuele en Sosiale Etiek; Huweliks-, Gesins-, Volks-, Mediese-, Bedryfs-, Pers-etiek, ensovoorts) die wetenskap aangaande die sedelike in sy telkens gegewe partikuliere besonderheid.

Elk van hierdie wetenskappe het sy eie veld van ondersoek, maar is nie van die ander isoleerbaar nie. Nie net komplementeer die een die ander nie, maar die een is ook in die sin met die ander vervleg en van die ander afhanklik dat die een vindings en bevindings van die ander sal leen, wat dit vir sy eie veld van ondersoek nodig het, maar aldaar nie kan ondersoek en verifieer nie.

Ons benader die sedelike wysgerig. Wysgerige Etiek het ons insiens as sy vier hoofprobleme: (i.) dié aangaande *die Absolute Grond* van die sedelike (’n probleem op die grensgebied van Teologiese en Wysgerige asook Vakwetenskaplike Etieke); (ii.) dié aangaande *die kosmiese ‚wesensgrond’* (die fundamentele, kreatuurlik-oorspronklike, onherleibare aard) van die sedelike; (iii.) dié aangaande *die kosmiese afhanklikheidsgrond* van die sedelike, dit wil sê, sy onderskeidenheid van en verbondenheid met die orige (saamhangende) verskeidenheid van die kosmos; en (iv.) dié aangaande *die kosmiese universele grond* van die sedelike, dit wil sê, die plek en rol van die sedelike in die totaliteit van die kosmos (of universum) of die universele betrokkenheid van die sedelike op die kosmos as ’n geheel (as ’n totaliteit). In hierdie studie beperk ons ons hoofsaaklik tot die *kosmiese* ‚wesensgrond’ van die sedelike.

3. Onderskeiding en perspektief

Omdat die sedelike slegs reg verstaan kan word volgens beide tesame, naamlik sy fundamentele aard en sy betrokkenheid op die nie-sedelike, is dit nodig om ons eers van die relevante (onderling verbonde) hoofonderskeidings te vergewis,[9)] wat vir ’n wysgerige ondersoek van die sedelike nodig is.

Die eerste (samehangende) onderskeid waarvan ons uitgaan, is die van Skepper en skepping (of God en kosmos). Want die sedelike is ’n *kreatuurlike* idion (‚verskynsel’). Die tweede is die tussen die totaliteit en (samehangende) radikale verskeidenheid van die kosmos. Want die sedelike is ’n kreatuurlik-*oorspronklike* (onherleibare) idion (‚verskynsel’), wat met die orige radikale verskeidenheid van die kosmos op diverse wyses verbind is. Wat die radikale [#236] verskeidenheid van die kosmos betref, is die derde onderskeid dié van die (onderling verbonde) ‚idiostansies’[10)], naamlik stof, plant, dier en mens. Dit is belangrik omdat die sedelike ’n *menslike* idion[11)] is. Die vierde is dié van die vier kosmiese dimensies[12)] (dit wil sê, universele onderskeidings, kante of bepaaldhede waaraan stof, plant, dier en mens - dit wil sê, die hele kosmos - deel het), te wete dié van (i.) modaliteite, (ii.) idiostante (individuele en sosiale) strukture, (iii.) gebeurtenisse en (iv.) waardes.

Want die sedelike - hoe dit ook al met idiostante strukture, gebeurtenisse en waardes verbind mag wees - is primêr ’n *modale* ‚idion’. Die *vyfde* (onderling saamhangende) onderskeid is die van natuur, kultuur en godsdiens (asook religie). Want die sedelike is ’n *kultuur*- idion. Met hierdie (onderling samehangende) onderskeidings voor oë (daar is nog meer, waarvan enkeles later genoem word) kan ons die sedelike wysgerig (soos deur die vier hoofprobleme van die Wysgerige Etiek vereis) sowel in sy fundamentele (kreatuurlik-oorspronklike) aard of ‚wese’ as in sy verbondenheid met die orige skepping *(in casu* kosmos) benader.

Die sedelike is iets wat ons behóórt te verwerklik (of te aktualiseer). Dit impliseer die onderskeiding tussen die sedelike en die sedelike behore. Die sedelike *behore* (die behorenseise) kan weer onderskei word as *algemene* norme (of sedewette) en as *kontingente* behorenseise. Die sedelike *norme* vorm ’n inherente deel van die wetsorde wat God vir die kosmos gestel het. Hierdie wetsorde is ’n inherente bepaaldheid van die kosmos self.[13)] Die *kontingente*[14)] is die gebeurlike, byvoorbeeld dat iets op ’n bepaalde plek en op ’n bepaalde tyd geskied. Ook die kontingente kom tot die mens met *behorenseise* (met sy ‚aansprake’ In sake wat gedoen behoort te word). Want ons moet op die tekens van die tye let; verder is daar ’n tyd om dít te doen en ’n ander tyd om dát te doen; bowendien geld dat wat jou hand vind om te doen, jy met alle mag sal doen; ook geld in konfliksituasies dat wat swaarste is, die swaarste moet weeg; ook al hierdie en dergelike kontingente bepalings stel wat die mens behóórt te doen. Die sedelike norme (algemene normatiewe bepalings) en die kontingente behorenseise (soos hulle uit elke kontingente situasie en omstandighede asook tydsgewrig tot elke mens - as persoon en as samelewingskring - op ’n besondere wyse spreek), mag nie van mekaar geïsoleer word nie. Die sedelike norme vind hul oorsprong in Gods skeppingswil en die kontingente behorenseise in Gods bestieringswil. Verder moet onderskei word tussen die *behorenseise* (die sedelike [#237] norme en die kontingente behorenseise) en ons *kennis* daarvan. Laasgenoemde kan dwaal en foutief wees. Bowendien is dit van belang om tussen die sedelike *behorenseise* en (sedelike) *waardes* te onderskei)[15)] Ten slotte mag die innige verband tussen (sedelike) *behorenseise* aan die een kant en menslike moontlikheid van *keuse, toerekenbaarheid, verantwoordelikheid* en *vryheid*[16)] aan die ander kant nie uit die oog verloor word nie.

4. Die benadering van die sedelike; die diafanerotiese metode

a. In die algemeen. As ons nou die sedelike wetenskaplik *(in casu* wysgerig) wil ondersoek, hoef ons nie al die werk wat in die geskiedenis van die *(in casu* Wysgerige) Etiek gedoen is, oor te doen nie. Bowendien kom ons in ons eie wetenskaplike ondersoek van sy geskiedenis nie los nie. Verder vertoon die geskiedenis van die *(in casu* Wysgerige) Etiek ’n verwarring van onderling botsende standpunte, stromings, skole, teorieë en analises van die sedelike. Hierdie *(in casu* wysgerige) stryd om die sedelike wortel per slot van rekening in die stryd tussen die (onderling botsende) lewens- en wêreldbeskouings (waaronder religieuse oortuigings). Op dit alles kan ons hier nie ingaan nie. Ons volstaan met die opmerkings dat ons as ons taak sien *(a)* om formatories die *(in casu* Wysgerige) Etiek uit te bou (waarby ons (i.) ons krities moet vergewis aangaande ons eie lewens- en wêreldbeskoulike onderstellings en (ii.) die sedelike self moet laat getuig wat dit presies is) en *(b)* om reformatories die stryd met andersdenkendes aan te knoop (waarby ons (i.) die waarheidsmomente in die beskouings van ander moet vind en vasstel en in ons eie beskouings moet opneem, nadat hulle van die vervalsende onderstellings en omramings bevry is en waarby ons (ii.) met die verkeerde van die betrokke beskouings moet worstel); en *(c)* dat dit alles sal geskied in die lig wat die Woord van God op die sedelike self werp. Ons beperk ons hier egter tot ’n ondersoek van die sedelike self om te verneem wat die sedelike self aangaande homself bied (oftewel ‚openbaar’).

Die vraag is watter metode ons sal volg. As ons die geskiedenis van die *(in casu* Wysgerige) Etiek die revue laat passeer, val dit op (i.) hoe metodies uiteenlopend etiese rigtings hul gegewens van

ondersoek kies en (ii.) hoe verskillende metodes van ondersoek gekies word. Hiervan gee ons voorbeelde wat willekeurig gekies en in alfabetiese volgorde geplaas word:

[#238]

(i.) *Vir ondersoek word metodes verskillend gekies n.a. v. onder andere deugde (Deugde-etiek), gedrag (normatief bepaalde gedrag, maar selfs ook gekondisioneerde reaksies), genot (hedonisme), gelukkigheid (eudaemonisme, utilarisme), gesindheid, waaronder instelling, motiewe of beweegredes en dryfvere (Gesindheidsetiek), gevolge met insluiting van intensies of bedoelings (Gevolgsetiek), intuïtiewe insig of ‚gevoel' (intuïsionisme), liefde (Liefdesetiek), (die) menslike persoon (Personalistiese Etiek), (die) menslike samelewing (kollektivisme, sosialisme, ensovoorts), norme (Norme-etiek), nut of nuttigheid (utilisme), ontwikkeling (evolusionisme, perfeksionisme, historisme, ensovoorts), (die) sedelike oordeel (byvoorbeeld linguisties-analities of neo-logisties of neo-positivisties ontleed), pligte (Pligsetiek), (die) rede (rasionalisme, intellektualisme), sedes en gewoontes (empirisme, positivisme, historisme), ‚selfrealisasie', vryheid, waardes (Waarde-etiek), wil (voluntarisme), ensovoorts.*

(ii.) *As metodes word gekies uit onder andere biologiese, dialektiese, eksistensieel-analitiese, empiries- induktiewe, ewolusionistiese ‚fenomenologiese, historiese (historistiese), logies-deduktiewe waaronder kasuïstiese, intuïtiewe, pragmatiese, sielkundige, sosiologiese, transendentale, ensovoorts.*

Ons gaan op hierdie en ander metodes nie in nie, maar merk slegs die volgende op: Nie elkeen van hierdie metodes sal ons die sedelike, of wat ten minste met die sedelike wesentlik saamhang, oopdek nie. Vir sover verskillende metodes die sedelike op verskillende wyses en in verskillende opsigte oopdek, komplementeer hulle mekaar. Die sedelike is so ingewikkeld en ryklik gevarieerd en hang op soveel verskillende wyses met die nie-sedelike saam, dat meer as een metode gevolg moet word om by benadering aan die ondersoek van die sedelike enigsins reg te laat wedervaar. In die *(in casu* Wysgerige) Etiek tref ons dikwels (so nie meestal nie) 'n eensydige metode-voorkeur *(method favouritism)* aan[17] en selfs 'n verabsoluterende metode-gebruik, waardeur die sedelike eensydig en selfs verkeerd gevat en geanaliseer word. Daar bestaan geen prinsipieel-neutrale seleksie en gebruik van metodes nie[18] Elke keuse en gebruik van metode gaan uit van prinsipiële onderstellings aangaande wat ondersoek word en aangaande die betrokke oogmerke van ondersoek. Uiteindelik is elke metode-se1eksie en -gebruik deur lewens- en wêreldbeskoulike (waaronder religieuse) oortuigings medebepaal.[19] Ons gaan met ons ondersoek van die sedelike uit van lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings soos bepaal deur die openbaring van God in Sy Woord (aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge) en deur die geskape werklikheid (‚in U 1ig' gesien) self.

Die metode wat hier gevolg word, is 'n fenomenologiese metode. Maar die [#239] term ‚fenomenologiese metode' is veelsinnig en oorbelas met onderling botsende veronderstellings insake wat ondersoek word en insake die oogmerke van ondersoek.[20] Ons gebruik hier nie die empiries fenomenologiese metode (dit wil sê, 'n beskrywende ontleding van empiriese verskynsels - soos byvoorbeeld dikwels in die godsdiensfenomenologie gebied word - en ook nie die eksistensieel-analitiese fenomenologiese metode (waarby die klem veral val op die dinamies-spannende instelling en aktes van die subjek of eksistensie - soos in die reël eksistensiewysgere die metode gebruik - nie, maar wel die fenomenologiese metode in die sin van ‚wesenskou' (Husserl, Scheler, N. Hartman en andere). Die terme *fenomeen* (in *fenomenologiese* metode) en *wese* (in die metode van *wesenskou)* is egter ook veelsinnig en oorbelas met onderling botsende vooronderstellings. Om misverstand te voorkom, verkies ons om die hier gebruikte fenomenologiese metode die *fanerotiese* metode te noem.[21] Maar omdat alle metodes op die een of ander wyse en in die een of ander opsig van die kenbare (die *fanerosis* of ‚geopenbaarde') moet uitgaan (waaronder byvoorbeeld die empiries-fanerotiese, die eksistensieel-fanerotiese, ensovoorts), noem ons die onderhawige fenomenologiese metode (of metode van ‚wesenskou'): die diafanerotiese metode.

b. Die diafanerotiese metode. Omdat ons met hierdie ondersoek van die sedelike; hoofsaaklik die diafanerotiese metode gebruik, is dit nodig om dit enigsins te verduidelik.

[i.] Die diafanerotiese (of ,wesens’-skouende) metode is ’n skouende (’n insienende, ’n intuïtiewe, ’n deur-(,disa’-)skouende) metode. Met hierdie metode wil die ondersoeker die se1f-evidente *self ,sien’* en verstaan. Waar ons met die abstraherende metode byvoorbeeld berge vergelyk en onderskei, hul gemeenskaplike kenmerke aftrek (abstraheer) en in ’n abstrakte begrip, ,berg’, saamvat, of waar ons byvoorbeeld met die induktiewe metode waargenome, saamgaande gevalle saamvat en generaliseer (en selfs ekstrapoleer), daar rig ons met die diafanerotiese metode skouend op die konkrete fundamentele aard van ’n idion (,verskynsel’, ,gegewe’), soos dit sigself in sy se1fevidensie (of ,outopistie’, selfgeloofwaardigheid) aanbied. Indien die diafanerotiese metode góed toegepas word, mag selfs slegs een idion voldoende wees om sy fundamentele aard (asook wese, sin, struktuur, ensovoorts) te ontdek en in te sien, terwyl die abstraherende en induktiewe metodes, byvoorbeeld, ’n veelheid van idionne vereis. Soos gesê, is die diafanerotiese metode ’n skouende (intuïtiewe) metode. Met hierdie metode word beskryf wat geskou (intuïtief in-gesien) is. Dit is geen beredenerende [#240] of afleidende (deduktiewe of induktiewe) metode nie. Wie ’n diafanerotiese beskrywing wil verstaan, moet self wat beskryf word, voor sy ,geestesoog’ oproep en ,sien’ (of ,skou’). Hy moet self na-skou wat die ondersoeker met hierdie metode vóór-geskou het; hy moet self ,sien’ wat die geskoude aangaande homself bied. Kontrole (verifikasie) is hier die eie na-skouing van wat voor-geskou is. As ek diafaneroties aantoon dat die sedelike (byvoorbeeld vriendetrou) nie godsdiens (byvoorbeeld ’n gebed), nie reg (byvoorbeeld ’n regterlike vonnis), nie ’n ekonomie-handeling (byvoorbeeld koop), nie kunswaardering (byvoorbeeld waardering van ’n simfonie), nie taal (byvoorbeeld naamgewing), nie denke (byvoorbeeld vorming van ’n begrip), ensovoorts, is nie, maar die sedelike (byvoorbeeld vriendetrou), dan lyk hierdie uiteensetting vir hom wat dit as ’n beredenering opvat, ’n toutologie (byvoorbeeld X is nie A, nie B, nie C, nie D, nie E ensovoorts, nie, maar X) te wees; en dan verstaan hy nie wat diafaneroties onthul word nie. Maar as hy die diafanerotiese beskrywing self stap vir stap *skouend* volg, die telkens geskoude self tot hom laat ,spreek’, dan laat die geskoude *self hom* ,sien’ (oftewel verstaan), wat met die diafanerotiese beskrywing onthul word. Dit het met beredenering of toutologie hoegenaamd niks te doen nie. Dit is (in analoë sin) net so min ’n beredenering of toutologie as wat byvoorbeeld ’n beskrywing van ’n blom deur ’n plantkundige ’n beredenering of toutologie is.

[ii.] Met die diafanerotiese metode wil ons ontdek *wat* iets as sodanig is; byvoorbeeld wat getal, ruimte, taal, die sedelike, ’n mens, ’n staat, geskiedenis elk *as sodanig* is. Dit is met hierdie metode net om die ,w*atheid’* van iets te doen ; nie om sy kontingensie (of dit nou hier of dan daar werklik bestaan), om sy oorsprong, oorsake en gevolge, om die veranderings wat dit ondergaan, om sy ontwikkeling, ensovoorts, nie, maar net om wat dit is, wat sy aard, wese, sin, struktuur, ensovoorts is. Of wat ons diafaneroties ondersoek, werklik bestaan en of dit ’n begrip of ’n fantasieproduk (byvoorbeeld ’n meermin of ’n centaur) is, maak ook nie saak nie; want met hierdie metode let ons net op die ,wat-heid’ van die ondersoekte, op wat dit as sódanig is. So mag byvoorbeeld taal of die sedelike ontwikkel en verander, maar dit bly met sy ontwikkeling en verandering onderskeidelik taal óf die sedelike, en word nie ’n getal of ’n driehoek of ’n roosknop of tandpyn of kuns of reg of ’n sportklub nie. Met ander woorde ons wil met die diafanerotiese metode deur-(,dia’-)dring tot die *vaste* aard, wese, sin, struktuur van iets, wat byvoorbeeld met alle veranderings en/of ontwikkeling tog nog dieselfde bly; ons wil deurdring tot die in alle veranderings en/of ontwikkeling *,konstante’* of *identieke* ,wat’ van die betrokke iets. Hierby word byvoorbeeld die kontingensie, oorsprong, oorsake, gevolge, verandering, ontwikkeling van ’n betrokke iets (byvoorbeeld van ’n taal of van die sedelike) nie ontken nie, maar met die onderhawige metode sien ons daarvan af (let ons nie [#241] daarop nie, plaas ons dit in hakies); ons rig ons oog net op wat dit is, dit wil sê, op die bepaaldhede en kenmerke op grond waarvan dit is wat dit is en nie iets anders is nie. Het ons eenmaal van iets (byvoorbeeld van ’n taal of die sedelike) sy *vaste* ,wat’ gevind (ontdek wat dit as sodanig is), dan kan ons vervolgens met behulp van ander metodes sy veranderings, ontwikkeling, ensovoorts, ondersoek.

[iii.] Hierbo het ons die *,vaste’* wat van iets gestel teenoor die verandering wat dit mag ondergaan. Vir die diafanerotiese metode is met betrekking tot die ,wát’ van kardinale belang om ook tussen die *,váste’* (of ,essensiële’) en die *bykomstige* (insidentele, toevallige) te onderskei. As mens byvoorbeeld

’n staanklok, ’n sakhorlosie, ’n elektriese klok, ’n sandlopertjie, ’n sonwyser, ensovoorts,) vergelyk, dan is die, vaste’ (‚essensiële’) van hulle dat hulle algar instrumente is om tyd te meet (en hierop rig ons diafaneroties ons oog), terwyl hul onderlinge verskille bykomstig (insidenteel, toevallig) is (en hiervan sien ons diafaneroties af). Of as mens byvoorbeeld patriargale, feodale, stande-, monargale, demokratiese, korporatiewe en ander state vergelyk, dan is vir die diafanerotiese metode die verskil van staatvorms bykomstig (insidenteel, toevallig) en rig ons diafaneroties ons oog op die vaste aard, sin, wese, struktuur ensovoorts, op grond waarvan elkeen van hulle ’n staat is en nie iets anders nie, en waarsonder elkeen van hulle nie ’n staat sou wees nie. Met ander woorde, ons sien met ons diafanerotiese metode af van die bykomstige (onessensiële, insidentele, toevallige) bepalings of kenmerke van iets (ons plaas dit in hakies), en let net op sy vaste bepalings of kenmerke, op dit wat tot die vaste aard, wese, sin, struktuur van iets behoort, waardeur dit is wat dit is en waarsonder dit nie kan wees wat dit is nie, met ander woorde, op sy *noodsaaklike* (of *‚essensiële’)* ‚wat’. Het ons dit eenmaal ingesien, dan kan ons vervolgens met behulp van ander metodes die verskillende ‚vorms’ wat dit dan aanneem, of ander kenmerke. wat dit kan. bykry, verder ondersoek. So wil ons ook met betrekking tot die *sedelike* nie net sy vaste *(identieke)* wát (wat onder alle ontwikkeling en verandering identiek bly) vind nie, maar ook sy vaste *(‚essensiële’)* wat, waardeur dit is wat dit is en waarsonder dit nie die sedelike sou wees nie.

[iv.] Die diafanerotiese metode sien (in bepaalde opsigte en soveel moontlik) van die kennende subjektief; dit wil, met ander woorde, so ‚objektief’ of ‚saaklik’ moontlik wees. Met hierdie metode wil ons net die vaste ken, en sien ons daarby gevolglik eerstens af van die praktiese nut of nuttigheid wat die ondersoekte vir ons mag hê; met ander woorde, ons is met die diafanerotiese metode streng gnoties (kennend) ingestel. In die tweede plek word met hierdie metode soveel moontlik alle subjektiewe instelling, wense, begeertes, keurings, waarderings, ensovoorts, uitgeskakel, wat op die een of ander wyse die diafaneroties geskoude subjektiveer, dit wil sê, wat ons belemmer om die geskoude te sien soos dit [#242] sigself aanbied. Dit beteken nie dat ons instellings en aktes wat ons oog vir die geskoude oopmaak (waaronder byvoorbeeld liefde vir waarheid, liefde vir kennis, belangstelling, nougesetheid, ensovoorts) uitskakel nie. Hoofsaak is die ontmoeting van die diafaneroties gegewe (die betrokke fanerosis) sélf. In die derde plek (en dit is dikwels besonder moeilik) moet ons met die diafaneroties metode van alle kennis wat ons van die te skoue iets reeds het en wat nie direk met die te skoue iets (die betrokke fanerosis, dit wil sê, die betrokke vaste aard, wese, sin, struktuur van die betrokke iets) te doen het nie, afsien. Voordat ons byvoorbeeld die sedelike diafaneroties ondersoek, het ons reeds kennis daarvan gevorm, nie alleen voorwetenskaplik met ons opvoeding, tradisie en ‚ervaring’ nie, maar met allerhande metodes ook wetenskaplike kennis gevorm. Nou is dit wel waar dat ons nie sonder kennis kan ontwaar (waaronder diafaneroties skou)[22)] nie. Want elke ontwaring (waaronder diafanerotiese skouing) is kennend, is ’n deelakte van kenne. Vir sover hierdie kenne direk betrekking het op wat ons diafaneroties skou, kan (en mag) ons dit nie uitskakel nie. As ons byvoorbeeld die sedelike diafaneroties ondersoek, weet ons dat dit iets kreatuurliks en in die besonder iets mensliks is en dat dit iets anders is as taal, kuns, ekonomie, reg, of wat ook al. Maar reeds gevormde kennis van die sedelike wat nie direk met die diafaneroties te skoue sedelike saamhang nie (waaronder allerhande teoretiese konstruksies aangaande die sedelike, wat op diverse wyses gevorm is), moet ons uitskakel om die sedelike self te kan laat getuig wat sy vaste aard, wese, sin, struktuur is. Bowendien kan ons alleen op die wyse die sedelike self ons verkeerde beskouings en opvattings van die sedelike laat deurbreek en oorwin. Ten slotte, waar ’n transendentale ondersoek van die sedelike nagaan hoe die sedelike vanuit die aktes (by Kant byvoorbeeld vanuit die goeie wil) van die subjek moontlik is en waar ’n eksistensieel-analitiese ondersoek die sedelike vanuit die eksistensie (waaronder sy eintlikheid, outentisiteit en sy angs, keuse, waag, ensovoorts) en in gevalle vanuit sy gesitueerdheid binne ’n horison benader en dus in hierdie gevalle van die aktes (en ook aktiwiteite) van die subjek as subjek (oftewel ‚eksistensie’) uitgaan, met ander woorde, die subjektiewe as sodanig inbetrek in hul analises, daar wil die diafanerotiese metode die sedelike ‚saaklik’ in sy vaste wat (aard, wese, sin, struktuur) ondersoek, (al is dit in hierdie geval ’n menslike wat), soos dit self van homself getuig.

[v.] Die leuse van die diafanerotiese metode (ook wel die fenomenologiese metode of metode van wesenskou genoem) word gewoonlik geformuleer as *zu den Sachen selbst.* Insake die sedelike word met hierdie metode die oog nie gerig op, byvoorbeeld die transendentaal of eksistensieel-analities ondersoekte ‚aktes' nie, maar op die sedelike soos dit sig as die sedelike in sy vaste watheid [#243] self aan ons vertoon. Met die diafanerotiese metode moet ons die ‚saak' *(in casu* die sedelike) skou soos dit sigself gee, soos dit self tot ons ‚spreek', soos dit self aangaande homself (aangaande sy eie vaste wat) getuig, sonder dat ons van ons kant iets daarvan mag weglaat of daartoe iets mag byvoeg wat nie daar is nie. Vir ons diafanerotiese skou moet die geskoude homself ontsluit. Maar met hierdie ontsluiting sien ons in, leer ons verstaan wat vir ons openbaar word. Daarom is die diafanerotiese metode *meer as net beskrywend.* Hiermee word 'n onthulling en 'n verdieping van insig, van verstaan gebied.

[vi.] Ons mag egter nie vergeet nie (en dit stel ek teenoor fenomenoloë wat op grond van verkeerde veronderstellings die betekenis van die metode van wesenskou oorskat - en ook vervals) dat die diafanerotiese metode slegs een naas ander (kwalitatief gelykwaardige) metodes (ook in die ondersoek van die sedelike) is; dat ook hierdie metode onselfgenoegsaam is en komplementering van ander metodes vereis; dat ons ook met hierdie metode maklik kan fouteer; dat lewens- en wêreldbeskoulike (waaronder religieuse) oortuigings ook die gebruik van hierdie metode medebeïnvloed en dat ons, om die diafaneroties geskoude so goed moontlik van homself te laat getuig, die lig van Gods Openbaring aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge (ook tot die geskoude) nie kan mis nie.[23)] Dit gaan met die diafanerotiese metode juis daarom dat ons oop is, so oop moontlik, vir die selfgetuienis van die vaste (identieke en ‚essensiële') aard, sin en struktuur van wat ons ondersoek. En vir hierdie oopheid is die lig van Gods Woord onmisbaar.[24)] Maar selfs met hierdie lig bly ook ons diafanerotiese insigte nie net 'n kenne ten dele en 'n benadering nie, maar bly dit, as gevolg van ons eie tekortkomings, gebreke en sondigheid, ook gebrekkig.

5. Waar vind ons die sedelike?

Om die sedelike diafaneroties te ontleed, moet ons dit eers vind, om dit daarna in sy vaste aard, wese, sin, struktuur te kan skou, beskou en ondersoek. Ons kan dit soek, omdat ons selfs reeds voorwetenskaplik weet wat die sedelike is. Vooraf is egter eers 'n belangrike onderskeiding noodsaaklik.

[#244]

a. Die sedelike in enger en in ruimer betekenis (of sin)[25)]. Tot enkele dekades gelede is die gebied van die sedelike (in ruimer sin) aangedui as dit wat onder die *normae agendorum* val, dit wil sê, onder die norme aangaande wat ons behoort te doen. Onder norme aangaande wat ons behoort te doen, ressorteer onder andere die logiese (denk-), linguale (taal-), estetiese (byvoorbeeld kuns-), ekonomiese, juridiese asook godsdiens-norme en nie net die etiese of sedelike norme nie. So is byvoorbeeld in teologiese asook Christelik-wysgerige kringe onder andere al tien gebooie as behorende tot die etiese opgevat. In die jongste tyd het die insig egter al meer deurgebreek dat ons die etiese nie in so 'n ruime sin moet opvat nie, maar dit tot die spesifiek sedelike (en sy norme) moet beperk en byvoorbeeld van die logiese, linguale, estetiese, ekonomiese, juridiese en godsdienstige streng moet onderskei (al hang ook al hierdie onderskeie idionne of , verskynsels' op diverse wyses saam). Met die onderhawige ondersoek beperk ons ons tot die sedelike *in spesifieke,* dit wil sê, in *enger* sin of betekenis.

Waar vind ons dan die *spesifiek* sedelike? By God of by die skepping (kosmos)? Wat laasgenoemde betref: by stof, plant en dier of mens? In die verhouding van die mens tot ‚natuur' (waaronder stof, plant en dier), tot kultuur, tot godsdiens, tot die mens self? Eers as ons ontdek het waar ons die

spesifiek sedelike as sodanig vind, sal ons kan vasstel wat sy vaste aard, wese, sin, struktuur is. Hierdie soektog na die sedelike geskied reeds volgens die diafanerotiese metode.

b. Sal ons die sedelike by God Self vind? Hierdie vraag stel ek om twee redes. Mens lees eerstens in verskillende werke oor Etika dat God om goed te wees aan die etiese of sedewette behoort te beantwoord, en tweedens dat die etiese (of sy norms) selfgenoegsaam en absoluut is. Volgens die Woord van God (en hier sien ons hoe die lig van Sy Woord ons oog in ons diafanerotiese ondersoek van die sedelike oop maak vir die sedelike self) is uit en deur en tot God alle dinge, en dus ook die sedelike, is God die Absolute Grond van die sedelike, maar behoort die sedelike geheel en al tot ons skepping en is dit geheel en al kreatuurlik, onselfgenoegsaam en onderworpe aan die Goddelike (normatiewe) wetsorde vir Sy skepping. God self is bo-kreatuurlik, en dus bo-sedelik. God is Goddelik goed, maar nie sedelik goed nie. Ons sal die sedelike as sodanig dus nie by God self vind nie. Gevolglik mag ons eerstens nie sedelike maatstawwe op God toepas om Sy goedheid te bepaal nie, want dan verlaag ons God tot 'n kreatuurlike [#245] wese. Vir hom wat dit tog doen, geld Rom. 1: 22, 23. Maar tweedens is God alleen absoluut en algenoegsaam en wie die kreatuurlike en onselfgenoegsame sedelike selfgenoegsaam maak en verabsoluteer, vergoddelik dit teoreties en/of prakties (maak dit teoreties en/of prakties tot 'n afgod) en vervals sy skou of kennis van die sedelike.

As ons die sedelike wil vind en leer insien soos dit is, as ons die sedelike self wil laat getuig van wat sy vaste aard, wese, sin, struktuur is, moet ons dit hier in sy kreatuurlikheid, onselfgenoegsaamheid en onderworpenheid aan die wetsorde van God vind en ondersoek.[26)];

Maar om die betekenis van die lig van Gods Woord vir die ondersoek van die

sedelike self met nog 'n paar voorbeelde te verduidelik, die volgende:

Daar is etici (soos byvoorbeeld naturaliste, biologiste, ewolusioniste, historiste, hedoniste, utiliste, utilariste, intellektualiste en soveel ander ‚-iste' meer) wat die sedelike *herlei tot iets anders,* uit die oorweging dat die sedelike geheel en al uit die kosmos of *uit* die mens verklaarbaar moet wees. Dit versluier hul blik vir die sedelike *as sodanig.* Daarenteen openbaar die Woord van God dat God , in Sy skepping 'n *radikale verskeidenheid* geskape het, wat sy oorsprong in God, in Sy skeppingsdaad vind, en wat dus nie geheel en al uit die kosmos of die mens verklaarbaar is nie. Met hierdie Skriflig gaan ons opsetlik vra of die sedelike uniek en nie tot iets anders in die kosmos herleibaar is nie. En hiervan getuig die sedelike self. Ons aanvaar hiermee implisiet dat die oorsprong van die sedelike as sodanig 'n skeppingswonder is, maar ondersoek die sedelike - en hier kom dit op aan - in sy *kreatuurlike uniekheid en onherleibaarheid* tot iets anders. Die Skriflig in sake 'n radikale verskeidenheid in die kosmos, wat sy oorsprong in God vind en nie tot iets anders in die kosmos herleibaar is nie, bied ons 'n oopheid in ons ondersoek van die sedelike, wat die versluierde visies van die genoemde ‚-iste' mis.

Bowendien hang die radikale verskeidenheid van die kosmos saam. Dit beteken dat as ons die sedelike diafaneroties in sy (kreatuurlik unieke, nie tot iets anders herleibare) vaste aard, wese, sin, struktuur vind en ondersoek, ons altyd in gedagte moet hou dat en hoe dit op verskillende wyses met al die ander idionne saamhang - waarvoor juis ook ander metodes van ondersoek as die diafanerotiese nodig is. Hoe dit moontlik is dat wat radikaal onderskeie is, tog saamhang, is iets wat ons verstand te bowe gaan; dit druk die wonderstruktuur van ons geskape kosmos uit. Kragtens ons geloof in die Woord van God is ons egter ook in ons wetenskaplike ondersoek oop vir die *wonderlike* van Gods skepping.

[#246]

Ten slotte: Gods Woord werp 'n besonder skerp lig op die afval (sonde) van die mens en die afval (kwaad) in die wêreld en dus ook op die sedelike (in sy onderskeidenheid van die sedelik goeie en die onsedelike). Ook hierdie skriftuurlike lig op die sedelike goed en kwaad is van betekenis vir die oopheid van ons diafanerotiese ondersoek van die sedelike self.

c. *Sal ons die sedelike by stof, plant, dier en mens vind*?[27)] By stof (byvoorbeeld 'n klip wat van 'n

berg afrol) of by ’n plant sal ons die sedelike nie vind nie. Wel is deur ewolusioniste (byvoorbeeld Darwin en Spencer) getrag om die sedelike nie net by die mens nie, maar reeds by die dier (byvoorbeeld ’n dierlike gewete’ of dierlike simpatiegevoelens) te vind. Maar as ons mens en dier as sodanig en in die lig van die Woord van God vergelyk, die radikale (of wesens-) verskil tussen beide insien, insien dat die mens wel toerekenbaar en verantwoordelik asook tot vryheid bestem is en onder ’n ‚behore’ (onder behorenseise, byvoorbeeld onder ’n normatiewe wetsorde) staan, terwyl dit by die dier nie die geval is nie, dan word dit duidelik dat ons die sedelike ook nie by die dier nie, maar slegs by die mens sal aantref.

(In sekondêre sin tref ons die sedelike ook by die werke of produkte van ’n mens aan, want byvoorbeeld skilderye, boeke, foto’s, bepaalde soorte tegniese instrumente, ensovoorts, kan ook sedelik goed of onsedelik wees, maar hulle is dit slegs vir sover die mens hulle so vorm.) Ons behoort die sedelike dus by die mens te vind, maar in hierdie verband is eers verdere onderskeidings nodig.

d. Sal ons die sedelike vind in die verhouding van mens tot ‚natuur’?

[i.] Tot natuur behoort eerstens stof as sodanig, plant as sodanig en dier as sodanig; dit wil sê, stof, plant en dier vir sover die mens dit nie tot kultuur (byvoorbeeld tot ’n mes, ’n muntstuk, ’n tuin, klere, ’n huisdier, ’n trekos) omgevorm het nie. In die verhouding van die mens tot stof, plant en dier (met ander woorde, tot die natuur) as sodanig, sal ons die sedelike nie aantref nie. As ’n mens byvoorbeeld ’n verskietende ster waarneem, deur die veld loop of ’n voëltjie hoor fluit, kom die sedelike self nog nie in sig nie. Dit neem egter nie weg (omdat die mens as persoon ’n eenheid is) dat die mens ook in ’n sedelike verhouding tot die natuur kan staan nie; maar dit is iets anders as wat ons hier bedoel.

[ii.] Die mens het egter self ook natuurlike kante, dit wil sê, kante wat analoog[28)] is met wat ons by stof, plant en dier aantref. Byvoorbeeld: die menslike liggaam [#247] het (soos stof) gewig en het deel aan skeikundige prosesse; dit groei (soos plante en diere), dit het (soos by diere) deel aan sensu-motoriese senuprosesse en die mens neem (analoog met die dier) sintuiglik waar, kry honger, dors, ensovoorts. By hierdie ‚bloot’ natuurlike (fisies-chemiese, biotiese en bioties-psigiese) kante van die mens sal ons die sedelike ook nie vind nie. Die blote’ klop van die menslike hart of ’n bloot sintuiglike waarneming is nie iets sedeliks nie. Dit neem egter nie weg (omdat die mens as persoon ’n eenheid is) dat die houding en verhouding van die mens tot sy natuurlike kante (waaronder sy liggaam) wel sedelik goed of sleg kan wees nie, maar dit is dan iets wat by sy blote verhouding tot sy natuurkante bykom.

e. Sal ons die sedelike by die menslike godsdiens vind? Kultuur neem tussen natuur en godsdiens ’n tussenposisie in, omdat kultuur in rangorde hoër as natuur is en godsdiens weer hoer as kultuur;[29)] omdat vir die vorming van kultuur natuur nodig is, terwyl die beoefening van godsdiens weer kultuur nodig het; en omdat kultuurvorming aan natuur ’n verdiepte sin en leiding gee, terwyl godsdiens weer aan kultuurvorming ’n verdiepte sin en leiding gee. Ons behandel egter eers die vraag of ons die sedelike by godsdiens sal vind.

In die geskiedenis van die (Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike) Etiek is die behandeling van hierdie vraagstuk baie verward en word die genoemde vraag deur sommige bevestigend en deur ander ontkennend beantwoord. Selfs in Calvinistiese kringe word byvoorbeeld deur sommige beide tafels van die wet van die Here tot die sedelike gereken, terwyl ander die eerste tafel tot godsdiens en die tweede tafel tot die sedelike reken. Ons insiens behoort ons tussen godsdiens en die sedelike skerp te onderskei (al is dit nie altyd maklik om te doen nie), omdat beide radikaal onderskeie (onderling onherleibaar) is en ons ons tot die spesifiek sedelike (die sedelike in enger sin) beperk. Want al is beide kreatuurlik van aard, rig die mens hom met sy godsdiens tot God of tot wat hy in die plek van God stel, en gee hy hom in hierdie *vertikale* (na bowe) *gerigtheid* totalitêr (met sy hele hart, hele verstand, hele gemoed en alle kragte) aan God (of ’n afgod) oor en nader hy God (byvoorbeeld in gemeentelike samekoms, huisgodsdiens en die binnekamer) met gebed, lofliedere, Woordverkondiging of -verneming, sakramentegebruik, sending en evangelisasie. Hier as sodanig sal ons die sedelike nie vind nie. Ons sal egter die sedelike wel vind in opvoeding, huweliksorg, gesinsorg, volksdiens, behartiging van die belange van jou naaste en van jouself, ensovoorts, en in

hierdie *horisontale gerigtheid* blyk die sedelike *nie 'n totalitêre* oorgawe te wees nie; want wie byvoorbeeld sy naaste liefhet met sy hele hart, hele verstand, hele gemoed en alle kragte, maak van sy naaste 'n afgod.

Dit beteken egter nie dat ons godsdiens en die sedelike (wat onder kultuur [#248] ressorteer) van mekaar kan isoleer nie. Want aan die een kant gee godsdiens aan die sedelike sy verdiepte (religieuse) sin,[30)] terwyl aan die ander kant in die kerklike of gemeentlike lewe (in die onderlinge verhouding van die belydende lidmate, in die ‚gemeenskap van die heiliges', in die verhouding van ‚broeders' en ‚susters') ons die sedelike in 'n innige vervlegting met godsdiens aantref.

f. Sal ons die sedelike by die mens in sy kulturele verhouding vind? Kultuur en kulturele verhoudings vorm egter self weer 'n samehang van radikale verskeidenheid. As sodanig (dit wil sê, as eenheid of geheel) is dit te omvattend om die sedelike self in sy spesifieke vaste aard, wese, sin, struktuur suiwer (dit wil sê, as die spesifiek sedelike) in sig te kan kry. Verdere onderskeidings is nodig. By die logiese as sodanig (byvoorbeeld by 'n bloot logiese redenering soos: alle mense is sterflik, Sokrates is 'n mens, dus is Sokrates sterflik), by die bloot linguale (byvoorbeeld benoeming, bewoording, spreek), by die bloot estetiese (kunsskepping en kunswaardering), by die bloot ekonomiese (vervaardiging van primêre en sekondêre benodigde goedere, distribusie en verbruik) en by die bloot juridiese (vorming en handhawing van reg, maak en toepassing van wette) sal ons die sedelike nie vind nie.

Dit neem nie weg dat die sedelike wel met hierdie kultuuraktes, -aktiwiteite en -handelings verbindbaar oftewel vervlegbaar is nie; trouens, die mens kan moeilik die sedelike daarvan isoleer. So kan hy sedelik goeie en onsedelike gedagtes koester, taal gebruik, kuns vorm, ekonomiese handelinge verrig en wette vorm, maar dit is dan iets wat by die genoemde ander kulturele aktes, aktiwiteit en handelings bykom. ‚Ander', want die sedelike self is ook kultuur.

g. Waar ons die sedelike sal vind. Van al die moontlikhede waar ons die sedelike kan soek, *bly nog net oor* die (kulturele) verhouding van mens tot mens, die verhouding van mens as persoon tot mens as persoon, of beter: *die mens as persoon in sy verhouding tot die mens as persoon. Hier kan ons die sedelike self in sig kry.*[31)]

[#249]

6. Die sedelike

a. Die sedelike en die sedelik goeie. Voordat ons op die sedelike ingaan, is 'n verdere onderskeiding nodig.

Dit is opvallend dat etici so dikwels die ‚sedelike' en die ‚sedelik goeie' vereenselwig. Self het ek dit met my vorige publikasies ook gedoen, toe ek die sedelike as persoonlikheidsliefde[32)] opgevat het. Maar met sy skitterende proefskrif[33)] het P. G. W. du Plessis ons insiens oortuigend aangetoon dat die sedelike as sodanig die sedelik goeie en die onsedelike insluit en dat ons blik op die sedelike as sodanig te eng is as ons dit net met die sedelik goeie vereenselwig. Met sy ondersoek van die etiese behore by die betrokke eksistensie-wysgere het hy aangetoon dat hul grondvraag nie is ‚wát behoort ek te doen?' nie, maar wel ‚behóórt ek ...(te doen)?' Die etiese behore as sodanig en nie die ‚wat' (die ‚inhoud') van die etiese behore nie, word hier tot fundamentele probleem. Dit het as implikasie dat die hele etiese gebied bevraagteken word. En onder die hele etiese gebied (onder al die sedelike) val nie net die sedelik goeie nie, maar ook die onsedelike (die sedelik slegte). Dit word meteen duidelik as ons daarop let dat nie net die sedelik goeie radikaal onderskeie is van die logies konsekwente, die esteties skone, die juridies regmatige, ensovoorts, nie, maar dat ook die sedelik slegte radikaal onderskeie is van die logies inkonsekwente (byvoorbeeld drogredes), die esteties lelike, die juridies onregmatige, ensovoorts.

Was die sedelike tot die sedelik goeie beperk, dan sou die onsedelike (of sedelik slegte) mens as

sodanig geen sedelike wese gewees het nie. Maar die mens is wesentlik (in prinsipe; volgens sy fundamentele aard; as sodanig) 'n sedelike wese (al is en handel hy sedelik goed of onsedelik). Van die *sedelike as sodanig* (die goeie en/of die slegte) kom hy *in beginsel* nooit los nie. Hy sou daarsonder geen mens wees nie. Ons mag dus die gebied van die sedelike nie tot die sedelik goeie beperk, of beperk tot wat die sedelike norm stel nie, maar behoort die vaste aard, wese, sin, struktuur van die sedelike te vind, wat sowel die sedelik [#250] goeie as die onsedelike insluit.[34)] 'n Mens kan wel die sedelike norm oortree en daardeur in sedelike skuld verval, maar die sedelike as die sedelike (wat die sedelik goeie en die sedelik slegte omspan) kan hy nie oortree nie, hy bly (of hy die sedelike norm oortree al dan nie) *in prinsipe* onder andere[35)] 'n sedelike wese. En dit is hierdie prinsipe, die vaste van die sedelike as sodanig, wat ons eers insig moet kry, voordat ons ons oog op die sedelik goeie kan rig.

b. Die sedelike. Die mens as hele persoon staan tot die mens as hele persoon in 'n verhouding. Op hierdie ,in 'n verhouding' moet ons let. Want die sedelike vind ons nie slegs as 'n verhouding (tussen persone) nie; die sedelike is veel meer as 'n blote verhouding. Ons vind die sedelike in die menslike persoon, in sy ,hart', in sy gesindheid, in sy gedrag, soos dit in die verhouding van menslike persoon tot menslike persoon tot manifestasie kom.

Waarin vind die hele menslike persoon (in sy verhouding tot die hele menslike persoon) sy kreatuurlike ,fondament' of ,uitgangspunt'?[38)] .Mens sou kon antwoord: in sy ,ek'. Maar dit bied nie genoeg nie. Want ,ek' is 'n relasionele bepaling wat slegs sin kry as dit van 'n ,jy' (of ,julle') onderskei word.[37)] Neem (in menslike verhoudings) in prinsipe die ,jy' weg, dan verloor die ,ek' sy sin, en so ook omgekeerd. Ons soek 'n term vir die uitgangspunt van die menslike persoon as sodanig, dus afgesien van die korrelasionele ,ek-jy'-onderskeiding. Vir wat ons hier beoog, word soms die terme ,selfheid' of ,hart' gebruik. Omrede van die diafanerotiese insigte wat die ,hart' met ons ontleding van die sedelike bied, verkies ons hier die term ,hart'.

Die sedelike as sodanig (wat die sedelik goeie en die onsedelike insluit) word ons onthul in die verhouding van ,hart tot hart', of beter: in die behartiging [#251] van persoon ván persoon. In die hart vind ons die ,uitgange van die lewe', juis ook van die sedelike. Die sedelike is opsetlik omskryf as behartiging van persoon ván persoon, omdat die tweede persoon in hierdie omskrywing (waarop die eerste sy behartiging rig) ,jy' of ,ek', ,my naaste' of ,ekself', ,my volk' of ,ek', ,my volk' of ,jou volk', ensovoorts, kan wees.

Persoonsbehartiging (dit wil sê, die sedelike) kan, soos in die geval van naasteliefde, sedelik goed wees. Maar behartiging van persoon ván persoon kan ook sedelik sleg of onsedelik wees, soos uit die volgende (in alfabetiese volgorde gegewe) voorbeelde blyk:

Bekering van hart, beproewing van hart, gruwels in die hart, kwaad in sy hart, 'n afgunstige, 'n afvallige, 'n arglistige, 'n bedrieglike, 'n bose, 'n dubbelsinnige, 'n dwase, 'n gierige, 'n huigelagtige, 'n liefdelose, 'n nydige, 'n onbedagsame, 'n onopregte, 'n onregverdige, 'n onreine, 'n selfsugtige, 'n trotse, 'n valse, 'n verharde, 'n weerspannige, 'n wrede hart, oorgegewenheid aan die begeerlikheid van die hart, slegte dinge in die hart bedink, verandering van hart, veragting van iemand in sy hart, vernuwing van hart, ensovoorts. Ook kom byvoorbeeld diefstal, laster , mishandeling, moord uit die hart op: met ander woorde ook dit is behartiging van persoon ván persoon.

,Persoonsbehartiging' (die behartiging van persoon ván persoon, dit wil sê, die sedelike) omvat dus sowel die sedelik goeie as die sedelik slegte (of onsedelike). Mens kan in sy verhouding tot 'n mens nie anders as behartig nie. *Persoonsbehartiging is die sedelike as sodanig*, dit wil sê, die sedelike *in prinsipe*, waaraan sowel die sedelik goeie as die sedelik slegte deel het, die sedelike waarvan die mens as sedelike wese nooit loskom nie, waaraan hy nie kan ontkom en wat hy as menslike persoon nie kan ontwyk nie. Persoonsbehartiging omsluit byvoorbeeld sowel die goeie as die slegte instelling, motiewe, gesindheid van hart (die hele persoon) tot hart (die hele persoon), asook die aktiwiteite, dade en gedrag en ook die gevolge daardeur bepaal (vir sover die mens daarvoor verantwoordelik gehou kan word) in die verhouding van persoon tot persoon. Hieruit blyk dat persoonsbehartiging

meer as ’n blote relasie tussen persone is. Persoonsbehartiging vervlugtig die sedelike nie tot ’n blote relasie tussen persone nie.

Maar dan moet onthou word dat dit ’n konkrete behartiging van die konkrete, hele[38)] persoon van die konkrete hele[39)] persoon is. As X (’n persoon) y (’n persoon) behartig, *tel* die besondere aard, aanleg, talente, moontlikhede, omstandighede, geleenthede, take, roeping, ensovoorts, van elk, *tel* die verhouding waarin elk geplaas is, *tel* sowel die individuele as sosiale kant van elk - waaronder, [#252] byvoorbeeld, dat hy lid is van ’n bepaalde huwelik, gesin, volk, staat, kerk, beroepskring, ensovoorts. X behartig nie in isolasie y in isolasie nie. As X van y ’n vriend is, sal hy dit alles in aanmerking neem en nie meer van y verwag as wat y kan en mag bied nie. As X (’n manlike persoon) met y (’n vroulike persoon wat met iemand anders getroud is) bevriend is, sal sy vriendskap byvoorbeeld en onder andere die betrokke huweliksrelasie ten volle eerbiedig. As X (’n predikant) met y (’n Bantoevrou) egbreuk pleeg, doen hulle dit nie net as individue nie, maar as hele persone en dus elk ook byvoorbeeld as lid van ’n betrokke huwelik, gesin, volk, staat, ras, kerk, en word met hierdie daad die betrokke kringe inbetrek, strek dit ook die betrokke kringe tot oneer en sal die betrokke kringe deur die daad ook onteer word en gekrenk voel.

Persoonsbehartiging veronderstel ’n moontlikheid van keuse (en daarmee sedelike toerekenbaarheid) onderworpenheid aan behorenseise (en daarmee sedelike verantwoordelikheid) en op grond hiervan sowel sedelike vryheid (die sedelike doen van wat gedoen behoort te word) as sedelike onvryheid of slawerny (die verval in die sedelik slegte of onsedelikheid). As sodanig (dit wil sê, in hierdie sin) kom die mens van die sedelike (die sedelik goeie of sedelik slegte) nooit los nie, kan hy nie anders as om die mens (homself of ’n ander) te behartig nie, is hy *in prinsipe* (‚wesentlik’, ‚konstitutief’) onder ander ’n sedelike wese, *moet* hy as hele persoon in sy verhouding tot die mens (homself of ’n ander) as hele persoon sedelik (goed of sleg) wees en handel. (Hy *kan* daarenteen óf sedelik goed óf sedelik sleg - onsedelik - wees en handel. Ook hieruit blyk dat ons die sedelik as sodanig nie met net die sedelik goeie mag vereenselwig en tot die sedelik goeie of wat die sedewet els, mag beperk nie.)

Mens sou persoonsbehartiging ook wel byvoorbeeld sielkundig, karakterologies, sosiologies, ensovoorts, kon ondersoek. ‚Persoonsbehartiging’ as die sedelike gevind, geskou en ontleed, verskil egter in verskillende opsigte van die ander benaderings daarvan. Eerstens rig ’n etiese ondersoek van persoonsbehartiging die oog op die modale bepaaldheid daarvan as sodanig.[40)] Dit kom primêr op die modale geaardheid van die sedelike, op die modale kwalifikasie, synswyse of handelingswyse, op die modale hoe-heid of hoedanigheid van persoonsbehartiging aan. As ek byvoorbeeld stel dat .hierdie mens of hierdie daad sedelik goed en/of sleg - met ander woorde, sedelik *as sodanig* - is, dan spreek ek geen sielkundige, karakterologies: of sosiologiese. oordeel uit nie, en is ek nie met sielkundige karakterologiese of sosiologiese ondersoek besig nie. Tweedens word eties persoonsbehartiging in sy deontiese[41)] bepaaldheid - dit [253] wil sê in sy onderworpenheid aan sedelike behorenseise (aan wat die mens behoort te doen, aan die normatiewe sedewette en kontingente behorenseise) - ondersoek, terwyl byvoorbeeld ’n sielkundige, ’n karakterologiese of ’n sosiologiese ondersoek primêr die oog rig op die betrokke empiriese ‚feite’ (en hul verbondenheid) en nie op die deontiese bepaaldheid as sódanig, dit wil sê, op die betrokke behore as ’n behóre nie (ook al sou byvoorbeeld sosiologie ’n normatiewe kant hê). Omdat die kosmiese dimensie van modaliteite[42)] egter met die ander drie kosmiese dimensies saamhang, kan ons, nadat ons die sedelike (dit wil sê, persoonsbehartiging) in sy modale vaste ‚wat’ gevind en ontleed het, die sedelike ondersoek in sy verbondenheid met wat die ander kosmiese dimensies bied. Trouens, alle verskeidenheid van ons kosmos hang saam en die sedelike is nie van die res van die kosmos isoleerbaar nie. Juis daarom het dit byvoorbeeld sin om te vra na die sedelike strekking van taalgebruik, van ’n kunswerk of van ’n ekonomie-handeling of van ’n staatswet, van die lewe van ’n volk, van ’n politieke handeling, van ’n historiese gebeure, ensovoorts.

Ten slotte, as ons die geskiedenis van die Etiek nogmaals die revue laat passeer, dan blyk dit dat etici (op onderling botsende wyses) die sedelike probeer vind het onder andere in een of meer van die volgende (in alfabetiese volgorde gestel) aanpassing, deugde, drifte, gekondisioneerde reaksies,

gelukkigheid, genot, gesindheid, godsdiens, instinkte, intensies, intuïsie, kennis, liefde, motiewe, neigings, norme, nut, pligte, rede, simpatie, stryd om bestaan, waardekeuring, waardes en wil. Hierop kan ons nie in besonderhede ingaan nie, maar kies met die oog op die volgende uiteensetting net deugde, gelukkigheid, motiewe, norme, pligte en waardes uit. Behalwe sedelike deugde, gelukkigheid, motiewe, norme, pligte en waardes, bestaan daar ook logiese, linguale, estetiese, ekonomiese, juridiese en godsdienstige deugde, gelukkigheid, motiewe, norme, pligte en waardes. Met ander woorde: ’n ondersoek van deug as deug, van gelukkigheid as gelukkigheid, van motief as motief, van norm as norm, van plig as plig en van waarde as waarde sal ons die sedelike as die sedelike nie in sig bring nie. Iets moet by deugde, gelukkigheid, motiewe, norme, pligte en waardes bykom, waardeur hulle onderskeidelik as sedelike deugde, gelukkigheid, motiewe, norme, pligte en waardes gekwalifiseer word. Wat moet bykom om hulle as sedelik te kwalifiseer, is behartiging van persoon ván persoon. Slegs deugde wat betrekking het op persoonsbehartiging is sedelike deugde. Dit geld *mutatis mutandis* ook vir die ander genoemde voorbeelde.

c. Die sedelik goeie.

[i.] *Die sedelik goeie is die ‚volkome’, ‚volmaakte’ of ‚ideale’ sedelike. Die volmaakte, volkome of ideale persoonsbehartiging is die liefde*[43)] van persoon [#254] tot persoon, met ander woorde, persoonsliefde[44)]. Dat die sedelik goeie (die goeie persoonsbehartiging, die goeie behartiging van die hele persoon van die héle persoon) persoonsliefde is, is nie ’n blote konstatering van my nie; ek doen hier ’n beroep op u diafanerotiese skou: die sedelik goeie getuig van homself dat die goeie persoonsbehartiging persoonsliefde is, ’n liefde van die hele menslike persoon (wat uit die dieptes van die menslike hart opkom) van die hele menslike persoon (uself of ’n ander)[45)]. Persoonsliefde is iets anders as seksuele lus (wat hom nie tot die hele mens rig nie, maar slegs tot die mens as bioties-seksueIe wese); seksuele lus word sedelik (of onsedelik) as dit onder leiding van persoonsliefde (of persoonsonliefde) te staan kom. Dit is iets anders as erotiek (die waardering van die skoonheid van die menslike liggaam in sy uiterlike vorm); erotiek word sedelik (goed of sleg) as dit onder die leiding van persoonsbehartiging (liefde of onliefde) staan. Dieselfde geld *mutatis mutandis* vir sentimentaliteit. Maar persoonsliefde is ook iets anders as die liefde tot God. Die liefde tot God is totalitêr (’n totale liefde: met jou hele hart, jou hele verstand, jou hele siel en al jou kragte), ’n totalitêre en vertikaal gerigte oorgawe aan God in alles) (uit en deur en tot Wie alle dinge is). Wie ’n menslike persoon (homself of ’n ander) - ’n onselfgenoegsame en louter kreatuurlike wese - so liefhet, maak van hom ’n afgod. Die sedelik goeie of persoonsliefde is ’n horisontaal gerigte liefde, ’n liefde van die hele menslike persoon tot die héle menslike persoon in sy onselfgenoegsame kreatuurlikheid. Dit is nie ’n totale oorgawe van die *totale*[46)] mens in alles (soos die liefde tot God) nie, maar ’n oorgawe van die *hele*[47)] mens as skepsel aan (in sy verhouding tot) die hele mens as skepsel. Die sedelik goeie as persoonsliefde rig hom tot die mens as ’n wese wat meer is as stof, plant en dier, tot die mens wat as beeld van God geskape is, tot die mens in wie se hart die ewigheid gelê is, tot die mens as natuurbeheerser, kultuurskepper, sorger van en vir die mens, die deur God geroepene om sy roeping op aarde te vervul, Koningskind, kind van die Allerhoogste - as hele mens, in al die verhoudings waarin hy geplaas is, met al die moontlikhede wat hom geskenk is, en met al die take wat aan hom toevertrou is, tot die mens in sy volle menslikheid, in sy ware kreatuurlike humaniteit.[48)]

[ii.] Merkwaardig is dit dat soveel (waaronder juis ook Calvinistiese) teoloë en wysgere die spesifiek sedelike *(in casu* die sedelik goeie) op die een of ander wyse met *liefde* in verband stel. Geesinck stel die sedelike in verband met die dubbele [#255] liefdesgebod (waardeur hy godsdiens en die sedelike, asook Teologiese en Wysgerige Etiek nie skerp uiteen kan hou nie). Dooyeweerd vat die sedelike op as liefdesgesindheid in tydelike betrekkings (’n opvatting wat ons insiens aan die een kant te ruim is, want daar is byvoorbeeld ook liefdesgesindheid in tydelike betrekkinge (soos waarheidsliefde, skoonheidsliefde) wat nie tot die menslike persoon as sodanig gerig is nie en ons insiens nie tot die sedelike behoort nie; en ’n opvatting wat aan die ander kant te eng is, omdat tot die sedelike (persoonsliefde) nie net gesindheid nie, maar byvoorbeeld ook liefdesdade, -gedrag , en verantwoordelikheid vir die gevolge daarvan behoort). Vollenhoven vind die sedelike in trou in huwelik en vriendskap (wat ons insiens tog ook liefde veronderstel, maar wat volle persoonsliefde as

liefde nie tot sy volle reg laat kom nie, ’n funksionele opvatting wat ook te eng is deur beperking van die sedelike tot trou in huwelik en vriendskap, want byvoorbeeld die liefde vir my volk is as liefdes- of onliefdes-behartiging ook sedelik). Troost[49)] sien die sedelike (of die ‚moraal’) as ’n abstrakte modale liefdesaspek, wat ’n ro1 speel in alle menslike verhoudings en gebeurtenisse en wat hom in die hele lewenspraktyk konkreet realiseer; dit funksioneer nie net in die subjek-subjek-relasie nie, maar ook in die subjek-objek-relasies; onder die sedelike ressorteer onder andere naasteliefde, vaderlandsliefde, diereliefde, kunsmin (’n opvatting van die sedelike wat ons insiens te ruim is en waarby die onderskeiding van ‚abstrak’ en ‚konkreet’ ’n kenteorie onderstel, wat myns insiens onjuis is). Brillenburg Wurth (soos hy dit my ook persoonlik meegedeel het) ontken dat selfliefde sedelik is (onder die sedelike ressorteer) en beperk die sedelike tot naasteliefde. By laasgenoemde beskouing wil ons kortliks stilstaan.

Tot persoonsliefde behoort ons insiens sowel selfliefde as naasteliefde. Met ons diafanerotiese ondersoek van *selfliefde* het ons nie selfsug (wat sedelik sleg of onsedelik is) en ook nie narcisme (wat patologies is) op die oog nie, maar liefde as toerekenbare en verantwoordelike *self-behartiging,* met ander woorde, ’n sedelik geregverdigde asook egte en ware selfliefde (waaronder self-sorg), iets wat sedelik goed is.

Ter wille van ’n juiste perspektief is dit van belang om menslike selfliefde eers in sy verhouding tot die mens se liefde tot God te stel. Die totalitêre liefde tot God sluit alle verselfstandiging van die menslike self (en van sy selfliefde) teenoor God uit. Hier geld die eis van ’n totale selfverloëning, ’n onvoorwaardelike en totale oorgawe aan God. Wie sy lewe om Christus wil verloor, sal dit vind, Maar die vraag aangaande selfliefde kom in die *horisontale* verhouding van die (kreatuurlike, onselfgenoegsame) mens tot mens in ’n ander lig te staan.

Met die vraag na selfliefde kom ons voor twee probleme te staan: [#256] *(a)* selfliefde tot jouself jou ‚ek’ of selfheid) as ‚subjek’ en *(b)* selfliefde as liefde tot die jóúne.

[a.] Kan jy jouself as ‚subjek’ op dieselfde wyse liefhê waarop jy jou naaste liefhet? In ouer terminologie: waar jy jou naaste as ‚objek’ liefhet, kan jy as ‚subjek’ jouself as ‚objek’ liefhê? In nuwer terminologie: waar jou liefde toe jou naaste intensioneel op jou naaste as ‚subjek’ gerig is (en naasteliefde in sy intensionaliteit ’n ‚sentrifugale’, sorgende oorgawe aan jou naaste is), kan jy intensioneel jou liefde op jou lief-hê (op jou as handelende ‚subjek’) rig (waar hierdie selfliefde in sy intensionaliteit juis ‚sentripetaal’ is)? Kan jou ‚akt-iewe’ liefhê intensie (of dan ‚objek’) van jou liefdesakte wees? Dit is wel duidelik dat mens homself nie op die wyse kan liefhê waarop hy sy naaste liefhet nie. *Mét* selfliefde handel mens nie volgens bostaande nie; want dan sou hy homself op dieselfde wyse kon liefgehad het waarvolgens hy sy naaste liefhet. Maar mens kan wel *in* selfliefde handel. Ek wil dit met een voorbeeld verduidelik: jou dankbaarheid teenoor ’n vriend wat jou in nood bygestaan het. Afgesien daarvan dat die dankbaarheid tot jou vriend gerig is, kom in hierdie dankbaarheid meteen tot uitdrukking jou erkentlikheid en waardering daarvoor dat hy jou (!) getrou was, jou (!) ’n diens bewys het, maar (en hierop kom dit aan) sonder dat jy hiermee ‚jouself’ tot intensie of ‚objek’ stel. *In* selfliefde is jy hom dankbaar en *in* jou dank-baarheid handel jy eg, outentiek, getrou aan jouself. Waar jy *in* selfliefde handel, is jy jouself geskenk en handel jy *in* hierdie jouself-geskenk wees, *is* jy *in* se1fliefde handelend jy-self. Jy is as mens as beeld van God geskape en *in* selfliefde handelend, handel jy as beeld van God, bly jy handelend jouself as geskape beeld van God getrou. Daarom (‚in U lig’ verstaan, en afgesien van die sondige in die mens) is die gebod van selfliefde: wees en handel eg, outentiek, in jou eintlikheid, soos jy waarlik is, getrou aan jouself.

[b.] Hierbo het dit gegaan om wat jy handelend *is* en om jou handeling *in,* liefde tot jouself, om jóú getrouheid *in jóú* ‚subjek-tiewe’ liefdeshandeling. Nou gaan dit egter om wat jy as jý *het,* om wat die *jóúne* is. En dit is ook van jou en in hierdie sin jyself. Jy sal jouself beheers en selfrespek behartig; sonder selfliefde is dit nie moontlik nie. Jy *het* jóú persoonlike aard, aanleg en talente, omstandighede, geleenthede en situasies en met dit alles *het* jy jóú roeping. Wat jy *het* (en uiteindelik as geskenk ontvang het), al die jóúne, sal jy hoog ag, hoog hou, in ere hou, koester, waardeer en konsensieus, en met sorg behartig; sonder selfliefde is dit onmoontlik. Dit gaan om die werklik persoonlik jóúne, wat

jy met selfliefde handelend behoort te handhaaf en te bou.[50)] Jy *het* jóú talente wat jy nie mag begrawe nie; jy het jóú roeping (uiteindelik deur God jóú gestel) [#257] waaraan jy jou met geesdrif sal wy; jy *het 'n* naam wat jy (geskape as die beeld van God) in eer moet hou; jy *het 'n* liggaam wat jy rein en onbevlek moet bewaar; jy *het* as menslike persoon[51)] regte (die reg op jou lewe, op voeding en opvoeding, op erkenning van jou naam deur ander, op vorming van kennis en mededeling, op die vrugte van jou arbeid, op die nodige middele vir die vervulling van jou take (of ook roeping), op die trou van jou huweliksgenoot, op die eerbied van ander vir jou huwelik, op voeding en opvoeding van jou kinders, ensovoorts). Die sorgende behartiging van dit alles wat jóúne is, is selfliefde, is sedelik goed. Om teenoor dit alles wat jóúne is, onverskillig te staan. dit te verwaarloos, te verag en selfs te verwerp, is juis onsedelik, self-onliefde. Jou verset teen pogings om jóú te vermoor, jóú naam te belaster, jóú liggaamlik te martel, van jóú te steel, jóú huwelik te ontwrig, jóú kinders van jóú weg te neem, ensovoorts, getuig van 'n geregverdigde selfliefde. Daar is 'n sorgende behartiging van jóúself en van die jóúne, van alles wat aan jóú toevertrou is; daar is selfliefde as die sedelik goeie; en met al hierdie selfliefde bou jy jóúself.[52)] *Mutatis mutandis* geld dit ook byvoorbeeld vir jóú liefde tot jóú volk. In breër verband gestel, geld dit ook vir die selfliefde byvoorbeeld van 'n volk wat sy vryheid soos 'n kleinood bewaak en bewaar en sy roeping behartig.

Nie net sorgende behartiging van jou naaste (naasteliefde) nie, maar ook sorgende behartiging van jóúself is dure plig; ten opsigte van beide is jy (in fundamentele sin aan God) verantwoording skuldig.[53)] Maar, met al hierdie klem op selfliefde, mag ons nie vergeet nie dat naasteliefde *in prinsipe 'n* gelyke klem verdien. In elk geval, teenoor Brillenburg Wurth handhaaf ons dat sedelike selfliefde bestaan en vereis word, dat persoonsliefde sowel selfliefde as naasteliefde omvat.

[iii.] God het Sy wetsorde (ook sy normatiewe wetsorde, waaronder die sedewet) vir alle dinge bepaal. In sommige gevalle openbaar God Sy wet in Sy Woord. In die meeste gevalle is dit die taak van die mens om die wetsorde (gesien in die perspektief van, U lig') te ontdek. So ontdek hy onder andere natuurwette. So kan ons ook die wette (norme) van die sedelike ontdek. Sodra ons die sedelik goeie en sedelik slegte (of die onsedelike) onderskei, kom die [#258] norm van die sedelike ook in sig.[54)] Want die behartiging van die hele menslike persoon van die hele menslike persoon *behóórt 'n* liefdesbehartiging, *behóórt* sedelik góéd te wees. En hiermee is die norm gegee dat die menslike persoon die menslike persoon in liefde sal behartig; en dit beteken dat mens sowel homself as sy naaste lief sal hê. Maar dan duik meteen die vraag op of 'n mens nie sy naaste meer lief behoort te hê as homself nie, of beter geformuleer: of naasteliefde nie primêr is nie. As mens daarop let dat jy en jou naaste gelykelik mens is, gelykelik (as mense as) beeld van God (geskape) is, gelykelik voor 'n roeping as roeping staan, dan het die naaste in prinsipe geen voorsprong bo jou of jy bo jou naaste nie; julle is in dieselfde *prinsipiële* sin kreatuurlike, onselfgenoegsame mense van God, en as sodanig gelykwaardig. Hieruit volg dat *in prinsipiële sin* self - en naasteliefde ook gelykwaardig is. Hiermee is die sedenorm gegee: jy moet jou naaste net so liefhê soos jouself. Dieselfde geld in breër verband : 'n volk sal byvoorbeeld 'n ander volk net so liefhê as homself.

Let ons egter op die variasieryke moontlikhede van die praktiese lewe, op die kontingente "daar is 'n tyd om dit te doen en 'n tyd om dat te doen", op die konflikte van pligte in ons deur die sonde verskeurde mensdom, en dat ons weens ons sondige natuur selfliefde tot selfsug vervals, dan kan iemand in 'n gegewe tyd en omstandighede voor die kontingente liefdeseis te staan kom dat hy selfs sy lewe vir 'n vriend of vir die vryheid van sy volk sal gee.

Die norm van gelykwaardige selfliefde en naasteliefde gebied in prinsipe 'n *ewewigtige* liefdesbehartiging van jou naaste en sy moontlikheid as van jouself en jou moontlikhede (waarvolgens sowel altruïsme as egoïsme veroordeel staan); dit verbied dus in prinsipe 'n oorskatting en 'n onderskatting, verwaarlosing, ensovoorts, sowel van jouself en jou moontlikhede as van jou naaste en sy moontlikhede; en wel van jouself as hele persoon (met al jou verhoudings) sowel as van jou naaste as hele persoon (met al sy verhoudings). Dit alles geld in die verhouding van persoon tot persoon, maar ook van persoon tot samelewingskring en ook van samelewingskring tot samelewingskring.

[iv.] [a.] As ons ons die ryk van kleure voorstel, dan is alles kleur. En tog, hoe onoorsigtelik en ryklik onderskeie en geskakeerd is die kleureryk nie. Dieselfde geld vir die kring van die sedelik goeie (en ook van die sedelik slegte - waaroor later). Hoe verskil selfliefde (in sy twee betekenisse) nie van naasteliefde nie, hoe verskil (in ’n huwelik) nie die liefde van man tot vrou van die liefde van vrou tot man nie, hoe verskil nie vaderliefde, moederliefde, ouerliefde, liefde van kinders tot hul ouers en van kind tot kind nie, hoe verskil die liefde van werkgewer tot werknemer nie van die liefde van werknemer tot werkgewer nie, [#259] ensovoorts, en hoe verskil van dit alles en ook onderling nie vriendskap (wat ook persoonsliefde is), volksliefde, ensovoorts, nie. En dit telkens gesien in verband met liefde van die hele persoon tot die hele persoon, maar dan verder ook in verband met persoon en samelewingskring en in verband met samelewingskring en samelewingskring. Maar nog meer, hoe verskil as persoonsliefde onderling nie beleefdheid, beskeidenheid, besorgdheid, dankbaarheid, dapperheid, eerbaarheid, geduldigheid, getrouheid, hulpvaardigheid, ingetoënheid, kuisheid, nederigheid, offervaardigheid, opregtheid, vriendelikheid - om maar enkele te noem - nie. ’n Diafanerotiese ondersoek van dit alles is ’n kostelike en belangrike onderneming !

[b.] Sien ons bostaande met betrekking tot die sedewet, dan blyk dat die sedenorm “jy moet jou naaste net so liefhê soos jouself” die grondwet van die sedelike is, wat vir alle sedelike geld, maar dat daar ook ’n ryke (saamhangende) verskeidenheid van besondere sedewette (of sedenorme) bestaan. Let ons byvoorbeeld op die verskil van aard, struktuur , taak en bestemming van die huwelik, die gesin, die volk, die mediese beroep, die industrie, die pers, ensovoorts, dan impliseer hierdie verskille ook verskille van besondere sedewette wat onderskeidelik vir elk van die samelewingskringe geld. Maar hulle is algar besondere uitdrukkings van die genoemde grondwet (of grondnorm) van die sedelike. Let ons egter op die besondere handelings van persoon in sy verhouding tot persoon, dan vind ons weer ’n ryke (saamhangende) verskeidenheid van besondere sedewette wat byvoorbeeld moord en selfmoord, laster en die ontering van die eie naam, diefstal, ensovoorts, verbied (wat meteen ’n gebieding veronderstel en impliseer) en wat verder kuisheid, ingetoënheid, ensovoorts, gebied. Ook hierdie besondere sedewette is uitdrukkings van die grondwet (of grondnorm) van die sedelike. Diafaneroties lê hier nog ’n groot veld van ondersoek braak.

[c.] Sowel in die geval van *(a)* as van *(b)* hierbo blyk die noodsaaklikheid van Vakwetenskaplike Etieke (waaronder naas ’n Algemene Etiek ook Spesiale Etieke soos ’n Huweliks-, ’n Gesins-, ’n Volks-, ’n Bedryfs-, ’n Pers-, ’n Mediese- en ’n Farmaseutiese Etiek.[55])

d. *Die sedelik slegte of onsedelike (onliefde). Die* sedelik slegte (of onsedelike) is die teenoorgestelde van die sedelik goeie, die persoonsliefde. Wat sou dit wees? Haat? Haat mag (en wel meestal) sedelik sleg wees. Maar haat dek nie die hele gebied van die onsedelike nie. Want eerstens kan mens *sonder haat* egbreuk pleeg, afpers, belaster, steel, martel (om geheime uit te vind), ontrou wees, vermoor, verraai, afgunstig wees, ensovoorts. Maar tweedens (al sal jy [#260] jou naaste en jouself as persone liefhê), sal jy die sonde en kwaad (in en van jouself en jou naaste) haat, en kan haat in diens van persoonsliefde staan. Die sedelik slegte (of onsedelike) mag dus nie geheel en al met haat vereenselwig word nie.

Vir die teenoorgestelde van die sedelik goeie (persoonsliefde) gebruik ons om twee redes ’n neologisme, naamlik onliefde (persoonsonliefde). Eerstens vorm die woord ‚onliefde’ (as teenoorgestelde van ‚liefde’) ’n analogie met die woord ‚onreg’ (as teenoorgestelde van ‚reg’). In die tweede plek, omdat net soos daar ’n groot verskeidenheid tipes en soorte persoonsliefde bestaan, bestaan daar ’n groot verskeidenheid tipes en soorte van die onsedelike of sedelik slegte en het ons ’n woord nodig wat hulle algar dek, met ander woorde, waarvan algar besondere tipes of soorte is. So ’n woord bestaan nie in ons taal nie. Soos persoonsliefde in self- en naasteliefde verdeel kan word, onderskei ons by persoonsonliefde tussen self- en naaste-onliefde (en in breër verband tussen ’n volkse self- en naaste-onliefde (met betrekking tot ’n ander volk).

’n Diafanerotiek (of ‚fenomenologie’) van onliefde verdien om uitgewerk te word. Dit sou betrekking moet hê op persoonsonliefde in die algemeen en op onliefde met betrekking tot jouself en jou naaste.[56] Daarvoor sou, onder andere, die volgende tipes en soorte van onliefde in aanmerking

kon kom, wat ons in alfabetiese volgorde gee:

Argwaan, afguns, afpersing, bandeloosheid, bedink van kwaad, bedrog, behaagsug, belediging, bemoeisug, beterweterigheid, brassery, diefstal, dranksug en dronkenskap, dubbelhartigheid, eersug, egbreuk, eiegeregtigheid, eiesinnigheid, eiewysheid, gemeenheid, gierigheid en hebsug, grootpratery, gunsbejag, haat en haatdraendheid, heerssug, hoerery, hoogmoed, huigelary, ‚ja-broer-saamheid', kruiperigheid, kwetsing, lafhartigheid, laksheid, laster, leuenagtigheid en lieg, liggelowigheid, listigheid, losbandigheid, louheid, luiheid, magsug, marteling, masochisme, meegaandheid, meineed, mensaanbidding, mensvergoding en mensverheerliking, mishandeling, moord en moorddadigheid, nalatigheid, naywer, nyd, onbarmhartigheid, onbedagsaamheid, onbeleefdheid en onbeskoftheid, onbeskaamdheid, onbeskeidenheid, onbesonnenheid, onbetroubaarheid, ondankbaarheid, onderduimsheid, onderkruiping, oneerbaarheid, oneerlikheid, ongasvryheid, ongeduld, ongehoorsaamheid, ongevoeligheid, onhartlikheid, onmenslikheid, onopregtheid, onreinheid, ontrouheid, onverantwoordelikheid, onverdraagsaamheid, onverskilligheid, onversoenlikheid, ontrouheid, onvriendelikheid, onvrede stig, onwelvoeglikheid, onwysheid, oorbeleefdheid, oorgawe aan begeerlikhede, oorgedienstigheid, oorspanne onderdanigheid, opgeblasenheid, roekeloosheid, sadisme, selfbedrog, selfbehae, selfgenoegsaamheid, selfmoord, selfsug, selfverblinding, [#261] sentimentele naasteliefde, sorgeloosheid, traagheid, ‚traak-my-nie-agtigheid', uitbuitery, valse jaloesie, valse trotsheid, valse verdraagsaamheid, valse wantroue, valsheid, verkeerde partydigheid, verraad, verwaandheid, vleierigheid, vraatsug, weerspannigheid, wellus, woeker, wraak en wraaksug, wreedheid, ydelheid, ensovoorts.

As mens bogenoemde tipes en soorte persoonsonliefde diafaneroties ondersoek, dan blyk (i.) dat sommige 'n gebrek aan persoonsliefde in die algemeen, asook 'n gebrek aan self- en/of naasteliefde vertoon; (ii.) dat sommige deur oorspanning van selfliefde 'n valse selfliefde en/of deur oorspanning van naasteliefde 'n valse naasteliefde geword het; (iii.) dat sommige misplaaste liefde is; en dat ander gekenmerk word deur self- of naaste-ontvlugting; (iv.) dat sommige 'n kwaadwillige verkleinering, benadeling of selfs vernietiging van die eie self of van die naaste beoog; en dat ander hierop onliefdevolle reaksies is; (v.) dat sommige gekenmerk word deur verslawing; ensovoorts; en (vi.) dat algar (op diverse wyses) 'n oortreding van die sedewet en van die onderskeie betrokke besondere sedenorme is.

(As ons *hieronder* na *liefde* en *onliefde* verwys, word onderskeidelik persoons*liefde* en *persoonsonliefde* bedoel.)

Alle onliefde is 'n sedelike kwaad of euwel. Soos alle sonde en kwaad nie, relatief (byvoorbeeld 'n minder goeie) is nie, maar die teenoorgestelde van die goeie, so is ook onliefde nie relatief (byvoorbeeld 'n mindere liefde) nie, maar die teenoorgestelde van liefde.[57)] Soos alle sonde en kwaad nie net negatief (byvoorbeeld afwesigheid van die goeie) is nie, maar 'n positiewe krag met positiewe uitwerking (in verkeerde rigting), so is onliefde nie net negatief (byvoorbeeld afwesigheid van liefde) nie, maar 'n (in verkeerde rigting gaande) positiewe krag met positiewe uitwerking.[58)] Waar liefde stig, ontstig onliefde; waar liefde die mens (homself en sy naaste) bou, breek onliefde af en saai dit ' verwoesting; waar liefde die mens (die menslike persoon self, asook die verhouding van persoon en persoon) harmonieer en integreer, verskeur en verbrokkel: onliefde; waar liefde ‚gemeenskapstigtend' is, vereensaam onliefde; waar liefde die grondslag vir vrede vorm, wek onliefde stryd (in die eie persoon sowel as in die verhouding van persoon en persoon); waar liefde (die eie persoon sowel as die naaste in hul moontlikhede, aansprake, verhoudings, ensovoorts) onthul, verduister onliefde die verstandsoog; waar liefde oop is vir wat gedoen behoort te word, sluit onliefde hart en verstand toe en hoor onliefde slegs die vervalste spraak van die eie self en/of van die naaste; waar liefde die eis van die sedenorm in sy outopistie (in sy selfgeloofwaardigheid, in sy vanselfsprekendheid)[59)] hoor [#262] en gehoorsaam en hom vanself aan die eis oorgee, is die sedenorm vir die onliefde 'n uitwendige, harde en kunsmatige, van buite opgelegde eis, soos 'n vreemde dwang.

Liefde (dit wil sê, persoonsliefde) word nie as verdienste ervaar nie, maar as gawe, as geskenk. Ek kan byvoorbeeld myself of ’n ander nie op ’n wilsbesluit (’n kommando) liefhê nie. Ek skenk myself nie my liefde nie. Liefde ontwaak in my as antwoord op die aansprake op my liefde, uiteindelik as antwoord op die liefde van God wat die mens eerste liefgehad het. Maar my liefde vir ’n ander wek in hom wederliefde. Met dit alles staan ons voor ’n ondeurgrondelike misterie. Bowendien bring liefde (sowel naasteliefde as selfliefde) seën en sy eie gelukkigheid saam. Onliefde daarenteen is self-veroorsaak, is verdienste en dra in en aan hom die teken van oordeel (veroordeeldheid) en skuld. Dit bring sy eie onrus, onvrede en ongelukkigheid saam. Onliefde behoort nie te wees nie en roep as sodanig om opheffing, met ander woorde, om straf. Waar liefde ’n besondere persoons- en behorensgewig dra, dra onliefde ’n skuldgewig. Daarom is nóg liefde nóg onliefde ’n ligsinnige of ’n ligvaardige aangeleentheid. Die eintlike betekenis hiervan word eers onthul as ons beide in religieuse perspektief sien. Ten slotte mag ons in hierdie verband nog wys op wat Scheler die ‚solidariteit’ van skuld noem. Uitgaande van die insig dat liefde (wat ons hier as persoonsliefde opvat) wederliefde wek, stel hy dat die een mens deur sy eie gebrek aan liefde vir ’n ander medeskuldig is aan die gebrek van liefde by hom, en dat daar dus nie net ’n persoonlike skuld is nie, maar (weens gebrek aan liefde) ook ’n solidêre (gemeenskaplike) mensheidskuld. Uit al die bostaande is dit duidelik dat waar liefde ’n stut is, ’n waarborg en beveiliging bied, onliefde stutloos, onveilig en ’n bedreiging (sowel vir die eie persoon as vir die naaste) is.[60)]

7. Die sedelike en die nie-sedelike

God (uit, deur en tot Wie alle dinge - ook die sedelike - is, en in Wie ook die sedelike sy Oorsprong vind) vorm *“die absolute Grond van die sedelike”.*

In paragraaf 6 het ons na die sedelike (persoonsbehartiging, waaronder persoonsliefde en persoonsonliefde) as sodanig (dit wil sê, in sy uniekheid, kosmiese oorspronklikheid, onherleibaarheid tot iets anders) gevra. Met ander woorde, ons het gevra na sy fundamentele aard waardeur dit is wat dit is en waarsonder dit nie kan wees wat dit as sodanig is nie. In my vorige publikasies het ek hierdie vraag die vraag na *“die kosmiese wesensgrond van die sedelike”* genoem.

Die sedelike is ’n kreatuurlike, *in casu* kosmiese, en meer in die besonder ’n [#263] menslike idion (of ‚verskynsel’). Dit behoort inherent en wesentlik tot die kosmos, soos ’n chemiese reaksie, plantegroei, dierlike instink, taal, kuns, ’n staat, ensovoorts, ook tot die kosmos behoort. Die kosmos bied egter ’n samehang van radikale verskeidenheid en dit is hierdie samehangsvraag - *in casu* die vraag na die onderlinge samehang van die sedelike en die nie-sedelike - wat nou die aandag verg. Met die ondersoek van hierdie vraag sal ook ander metodes as net die diafanerotiese gebruik moet word. Waar dit egter op aankom, is dat ons die samehangsprobleem sien en wel so sien, dat ons daarby die uniekheid van die sedelike *nie* uit die oog verloor nie - of, anders gestel, dat ons in ons ondersoek die sedelike nie herlei tot iets anders waarvan dit radikaal onderskeie is nie.

In die kosmos tref ons stof, plant, dier en mens aan. Die sedelike is ’n menslike idion, want net die mens is onder andere ’n sedelike ‚wese’ (afgesien daarvan dat ons in sekondêre sin die werke of produkte van die mens ook sedelik mag noem). Met ons ondersoek na die samehang van die sedelike en die nie-sedelike mag ons die menslikheid van die sedelike nie uit die gesig laat verdwyn nie. (Eintlik behoort ons aan ons onderhawige ondersoek in hooftrekke sowel ’n Wysgerige Kosmologie as ’n Wysgerige Antropologie te laat voorafgaan; maar met die beoogde bestek van hierdie benadering van die sedelike is dit nie doenlik nie. Dat dit tog van fundamentele belang is, blyk ook daaruit dat elke betrokke Etiek implisiet en/of eksplisiet ’n betrokke Kosmologie en ’n betrokke Antropologie veronderstel en die betrokke kosmologiese en antropologiese beskouings die betrokke opvattings van die sedelike medebepaal.)

Ons vraagstuk insake die onderlinge verhouding van die sedelike en die nie-sedelike in die kosmos kan van twee kante aangepak word; naamlik *(a)* met die oog op die afhanklikheid (of verbondenheid) van die sedelike van (met) die nie-sedelike ('n vraagstuk wat ek voorheen onder *"die kosmiese ,afhanklikheidsgrond van die sedelike"* saamgevat het) en *(b)* met die oog op die afhanklikheid (of verbondenheid) van die nie-sedelike van (met) die sedelike; met ander woorde, die vraagstuk van die plek en rol van die sedelike in die geheel (of totaliteit) van die kosmos of universum (waaronder die mens), wat ek as *"die kosmiese universele grond van die sedelike"* saamvat. Weens die legio onderskeie verhoudings tussen die sedelike en die nie-sedelike kan ons die genoemde twee vraagstukke hier slegs in enkele hooftrekke aandui. Hoofsaak by die onderhawige wysgerige benadering aan die sedelike is dat ons globaal van hierdie vraagstukke verneem. In hierdie verband is die eerste samehang en onderskeiding (waarvan ons uitgaan) dié tussen stof, plant, dier en mens en die tweede dié binne elk van en tussen die vier kosmiese dimensies.[61)] Ons begin ons twee probleemstellings telkens met die laasgenoemde.

[#264]

a. Die kosmiese afhanklikheidsgrond van die sedelike

[i.] *Volgens die kosmiese dimensies van modaliteite (deur die ,Wysbegeerte van die Wetsidee' ,wetskringe' genoem) is daar ons insiens twaalf*[62)] *onderling radikaal onderskeie modaliteite wat in 'n funderings-rangorde* van laag tot hoog bestaan; getal (die kwantitatiewe), ruimte, die fisiese (of stoflike), die biotiese (of ,lewe') en die psigiese (of ,bewussyn'), die logiese, die linguale (of taal) en die estetiese, die ekonomiese, die juridiese en die sedelike, asook die godsdienstige. Behalwe die funderende rangorde-verband tussen hulle, bevat elke modaliteit *heenwysings* na die ander modaliteite (te wete retrosipasies na die betrokke laere en antisipasies na die betrokke boere modaliteite).[63)] Hiervolgens is die sedelike modaal (volgens rangorde en volgens heenwysings) op velerlei wyse met die ander modaliteite verbind en daarvan afhanklik. Die band van die sedelike met die nie-sedelike modaliteite (en dit geld *mutatis mutandis* vir elke ander modaliteit) is prinsipieel so innig dat die sedelike nie net van die ander modaliteite *nie* isoleerbaar is nie, maar daarsonder selfs nie kan wees nie. Ons kan hierdie stelling hier nie in besonderhede begrond nie, maar volstaan met twee verduidelikings.

Sonder ,lewe' (die biotiese wat ons by die mens en in analoë sin ook by dier en plant aantref) en sonder ,bewussyn' (die psigiese, wat ons by die mens en in analoë sin ook by die dier aantref) sou die sedelike as kreatuurlike kosmiese idion (,verskynsel') nie moontlik gewees het nie, en wel *in modaal-prinsipiële* sin. En die afhanklikheidsrelasies van die sedelike van sowel die biotiese as van die psigiese is velerlei. Vraagstukke aangaande die modale verhouding (oftewel afhanklikheid) van die sedelike tot (van) die biotiese (byvoorbeeld die liggaam van die mens of byvoorbeeld die ,fisiologiese') en tot (van) die psigiese (waaronder byvoorbeeld drifte en emosies) is nie sinloos nie; inteendeel!

Maar met die ondersoek van die verhouding van die sedelike tot die nie-sedelike moet ons altyd in gedagte hou dat die sedelike (net soos elke ander modaliteit) uniek (kosmies-oorspronklik, radikaal onderskeie van en nie tot 'n ander modaliteit herleibaar nie) is. Dit wil sê, ons moet die valstrik vermy waarin so vele Etieke hulle vasgeloop het, naamlik om op grond van 'n bepaalde verhouding (of verband) van die sedelike tot 'n nie-sedelike modaliteit, die sedelike tot daardie ander modaliteit te herlei (of te reduseer), soos byvoorbeeld in die geval van biotistiese (of dan biologistiese) of vitalistiese, psigistiese (of psigologisistiese), [#265] logisistiese (of intellektualistiese), ekonomistiese en ander Etieke geskied. By dit alles moet ons die menslikheid van die sedelikheid altyd in sig hou.

[ii.] Volgens die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) idiostante strukture is elk van stof, plant, dier en mens 'n gestruktureerde eenheid of geheel. Ons beperk ons hier tot die gestruktureerdheid van die mens. Die konkrete mens is 'n individueel-sosiale ,wese'; sy individuele en sosiale kante is ewe fundamenteel, van mekaar onskeibaar en komplementeer mekaar. Wie die mens primêr as louter individu of as louter sosiale wese sien, vorm 'n abstrakte beskouing van die

mens. Die mens - as enkele persoon en verder as lid van elke samelewingskring waartoe hy behoort - vorm ’n strukturele eenheid van al die genoemde modaliteite. Ons noem dit die vertikale struktuur van die enkeling of van die samelewingskring. Maar die mens kom op diverse wyses ook in verhouding tot ander te staan of, anders gestel, vorm op diverse wyses saam met hulle sosiale struktuureenhede (en dit is in hierdie sosiale struktuureenheid waar die diverse gesagsverhoudings opduik). Ons noem dit die horisontale struktuureenheid. Sosiale struktuureenhede of samelewingskringe is *(a)* die primêre, byvoorbeeld huwelik, gesin, volk, staat en kerk; *(b)* die sekondêre, byvoorbeeld fabriek, skool, hospitaal, sportklub, ensovoorts; *(c)* die tersiêre of interindividuele (oftewel ‚intersubjektiewe’) byvoorbeeld buurskap en vriendskap. Die sekondêre en tersiêre tesame noem ons ‚maatskappy’. Die samelewingskringe is struktureel met ‚enkelinge’ sowel as onderling op diverse wyses vervleg en hierdie (vertikale en horisontale) vervlegting noem ons enkapsis of enkaptiese strukture.

Op besonderhede kan ons nie hier ingaan nie, maar waar dit hier in die eerste plek op aankom, is dat die sedelike - in genoemde ingewikkelde strukturele verband gesien - telkens sy betrokke plek in ’n struktuurgeheel het, van die onderskeie betrokke struktuurbepalings afhanklik is en daardeur medebepaal word. In hierdie opsig verskil onderling byvoorbeeld die sedelike in buurskap, die sedelike in die huweliksverhoudings, die sedelike in nywerheidsverhoudings en die sedelike in staatse (of politieke) verhoudings. Huweliksgenote is sedelik byvoorbeeld ‚lieflinge’ van mekaar, terwyl parlementslede dit nie is nie.

In die tweede plek moet ons in ons ondersoek van die sedelike die ryke variasies van struktuureenhede eerbiedig en mag ons die sedelike nie, soos die individualistiese (of liberalistiese) Etiek, primêr net in verhouding tot die mens as ‚individu’, of, soos die sosialistiese Etiek, primêr net in sy sosiale verbondenheid, of, soos die Nasionaal-sosialistiese Etiek primêr, net in verband met die (deur bloed en bodem bepaalde) volk, of, soos die Fascistiese Etiek, primêr net in verband met ’n (eties gesiene) staat, of, soos die Kommunisme, primêr net in verband met ’n (ekonomies gesiene) arbeidersmaatskappy stel nie.

[#266]

[iii.] Besien ons die kosmos volgens sy kosmiese dimensie van gebeurtenisse, dan kom onder andere in sig ontstaan en vergaan, beweging en verandering, verbinding en skeiding, wording (byvoorbeeld van sterre), ontwikkeling (byvoorbeeld van plante en diere) en geskiedenis (by die mens), en wat die mens verder betref: beheersing, skepping, sorg, diens, arbeid, opvoeding, tegniek, geskiedenis, ensovoorts. Volgens hierdie dinamiese kant van die kosmos (stof, plant, dier en mens) kom hier veral die onderskeidings van oorsaak en gevolg en van middel en doel in sig; en, met dit alles, werklike tyd.

Bepaalde klierwerkings, bepaalde drifte, bepaalde emosionele spannings, bepaalde gevormde insigte (motiewe, beweegredes), bepaalde dryfvere, die wil, bepaalde gevormde waarderings, opvoeding, bepaalde ekonomiese faktore, bepaalde gevormde menslike verhoudings, bepaalde omstandighede, ensovoorts, het *dinamiese* invloed op die sedelike. Die sedelike is dinamies ‚ingebed’ in (realiter verbind met) die ryklik gevarieerde samestel van oorsaak en gevolg, asook van middel en doel, in die algemeen van al die dinamiese moontlikhede waarmee die mens as sedelike wese te doen het. Ook die afhanklikheid van die sedelike van die dinamiese mag ons nie uit die oog verloor nie; bowendien het die sedelike self ’n geskiedenis.

Eerstens impliseer die menslikheid van die sedelike dat ons die sedelike nie naturalisties mag weg verklaar (teoreties mag nivelleer) deur dit byvoorbeeld behavioristies uit gekondisioneerde reaksies te verklaar, of deur dit ewolusionisties te herlei tot ‚simpatiegevoelens’ of ’n sogenaamde ‚gewete’ by diere, of deur dit met aanpassing en oorerwing (soos ons dit by plante en diere aantref) te verklaar nie. Aan dergelike Etieke ontglip die sedelike as sodanig; hulle kry die fundamentele (onherleibare) eieaard van die sedelike nie in sig nie. Tweedens, in weerwil van die feit dat die sedelike in dade tot openbaring kom, met mag (liefdes- en onliefdesmag of -krag) optree en tot voordeel (asook tot nadeel) kan strek, kan utilistiese, pragmatistiese en Magsetieke aan die sedelike ook geen reg laat

geskied nie. In die derde plek verarm byvoorbeeld Gesindheids- en Gevolgsetieke[64)] die etiese. In die vierde plek, in weerwil van die feit dat die sedelike ’n positiewe, empiriese en historiese idion of, verskynsel’ is, nivelleer positivistiese, empiristiese en historistiese Etieke die fundamentele aard van die sedelike, iets wat ons in die geval van die historisme kortliks wil aandui.

Die sedelike het - ondanks sy onherleibare aard - aan geskiedenis deel. Daar is ’n geskiedenis van sedelike insigte en waarderings, van sedelike gedragskodes [#267] of -norme en van sedelike usansies en gedragings. Ons noem dit *,etos’. Die* (sedelike) etos is die sedelike in sy historiese ,verskyning’, dit wil sê, die sedelike in sy historiese bepaaldheid. Hierdie etos verskil byvoorbeeld van samelewingskring tot samelewingskring (soos van volk tot volk); dit verander met die voortgang van die tye by dieselfde samelewingskring en selfs in die lewe van die enkele menslike persoon. In die etos vind die sedelike sy historiese verwerkliking - en dit by elke mens en elke samelewingskring. Vir sy historisiteit is die sedelike van al die betrokke dinamiese faktore mede-afhanklik. Maar met al die historiese veranderings wat die sedelike mag ondergaan, bly dit as sodanig die sedelike en verander dit as sodanig nie tot die godsdienstige, juridiese, ekonomiese, estetiese, logiese, psigiese of biotiese of wat ook al nie. Dieselfde geld *mutatis mutandis* vir die sedelike norme (ingebed soos hulle is in die wetsorde wat God vir die hele kosmos (en dus ook die mens) gestel het). Hulle verander nie met die geskiedenis van die mens nie; wat verander, is die mens se insig in en sy positivering van norme. Hieruit volg dat ons met ons ondersoek na die afhanklikheid van die sedelike van die historiese sy onveranderlike fundamentele (kreatuurlik oorspronklike, onherleibare) aard, (asook dié van sy norme) in sig moet hou en nie soos historistiese Etieke die fundamentele aard van die sedelike (en van sy norme) mag relativeer en nivelleer deur dit as louter produkte van die geskiedenis op te vat nie. Die sedelike aard van die mens (en die norme van die sedelike) vind sy oorsprong in die skeppingswil van God en nie in die geskiedenis nie.

[iv.] Nog maar minder as ’n halwe eeu gelede is besonder klem gelê op beginsels wat al die doen en late van die mens moes bepaal, beheers en rig. In die kringe waarin ek grootgeword het, is veral klem gelê op die betekenis van skriftuurlike beginsels. Vandag hoor mens min van beginsels. Vandag verneem mens orals hoofsaaklik van waardes (van menslike waardes, persoonswaardes, godsdienswaardes, kultuurwaardes (waaronder sedelike waardes), lewenswaardes, volkswaardes, ensovoorts. Dit is asof ons vandag verwag word om ons lewe volgens ’n waardekultus[65)] in te rig. By dit alles is die betekenis van waardes besonderlik ongepresiseer en veelsinnig. Maar dit daargelate.

Volgens die kosmiese dimensie van waardes is egter die hele kosmos (stof, plant, dier en mens en daarmee sy modale, strukturele en dinamiese bepaaldheid) waardebepaald.[66)] Daar is so iets soos waardes of waardebepaaldheid. Teenoor die genoemde huidige waardekultus moet egter, onder andere, vier oorwegings beklemtoon word. *Eerstens* mag (positiewe en negatiewe) waardes [#268] nie verabsoluteer en ook nie verselfstandig word nie. Hulle bestaan nie op hulle self (soos byvoorbeeld die ,ideëryk’ van Plato) nie. Waardes bestaan net as ’n bepaaldheid van waardedraers, dit wil sê, van ,dinge’ (stof, plant, dier en mens) en van hul aktiwiteite of ,handelings’ (en in sekondêre sin van hul ,produkte’, byvoorbeeld nessies van voëls en kultuurprodukte (soos wetenskaplike teorieë, kunsstukke, wonings, muntstukke, staatswette, ensovoorts) van die mens).

Scheler se onderskeiding tussen ’n , waardedraer’ (byvoorbeeld ’n mens, ’n sedelike handeling, ’n kunsskildery) en sy ,waarde’ (byvoorbeeld dié van ’n mens, die sedelike waarde van ’n handeling, die skoonheidswaarde van ’n kunsskildery) mag ons nie uit die oog verloor nie. Met ander woorde: ons mag waardes nie verselfstandig en nog minder verabsoluteer nie. Want ’n waarde (’n positiewe waarde sowel as ’n negatiewe waarde of onwaarde) is ’n onherleibare ,tipiese’ kwalifikasie waaraan die waardedraer deel kry deur aan bepaalde eise te beantwoord al dan nie.[67)] ’n Positiewe waarde is ’n kwalifikasie (’n soort ,glans’ of ,luister’) waaraan ’n waardedraer deel kry as dit aan sy fundamentele aard en sin, bestemming (waaronder taak, doel, funksie) en betrokke wet (of norm) beantwoord; en ’n onwaarde of negatiewe waarde is ’n kwalifikasie (’n soort “ontluistering”, “ontglansing”, “ verdoffing”, “besoedeling”) waaraan ’n waardedraer deel kry as dit nie aan sy aard en/of sin asook bestemming en/of wet (of norm) beantwoord nie. *Tweedens* ontstaan (of “ verskyn “) (positiewe en negatiewe) waardes slegs as gevolg van die genoemde beantwoording al dan nie van

die waardedraers. Waardes is dus nie ‚begin'-sels nie, maar ‚eind'-sels. In die *derde* plek kan waardes hiervolgens nie as (positiewe en negatiewe) rigsnoere vir die mens en sy handelings geld en dien nie. In die *vierde* plek beskik die mens nie direk en realiseer hy *ook* nie op direkte wyse (positiewe en negatiewe) waardes nie. Slegs indirek, deur aan sy aard en sin asook bestemming en wetsorde te beantwoord (daarvolgens te wees en te handel) al dan nie, verwerklik hy (as enkele persoon maar ook in die geval van elke samelewingskring) positiewe en negatiewe waardes. So kan mens byvoorbeeld nie op direkte wyse na godsdienstige (of religieuse) geluksaligheid of na sedelike gelukkigheid of na maatskaplike welsyn strewe nie. Dit alles verloor die huidige waardekultus met sy waarde-verselfstandiging (en selfs waarde-verabsolutering) uit die oog.

Bostaande geld in die besonder ook vir sedelike waardes. Hieruit volg dat ons die sedelike nie in louter waarde mag laat opgaan nie. Al het 'n Waarde-etiek (as 'n dissipline van 'n omvattende etiek) bestaansreg, moet 'n aksialistiese Etiek, wat die sedelike geheel en al tot waarde reduseer (in waarde vervlugtig), bestry word, en so ook byvoorbeeld alle hedonistiese en utilaristiese Etieke, wat (verselfstandigend) die sedelike laat verdwyn in sinsgenot en gelukkigheid onderskeidelik.

[#269]

Die sedelike het egter nie net betrekking op sedelike waardes, maar ook op ander waardes. Die sedelike is in sy waardebepaaldheid nie isoleerbaar nie en is dus ook afhanklik van ander as sedelike waarde-bepaaldhede.

Al die bostaande is vraagstukke waarmee ‚die kosmiese afhanklikheidsgronde van die sedelike' te doen kry.

b. Die kosmies universele grond van die sedelike. Omgekeerd is die orige kosmos ook betrokke op (met ander woorde, afhanklik van) die sedelike. Op grand hiervan het die sedelike 'n besondere plek en rol in die kosmos. Ons noem in hierdie verband net:

[i.] dat in die kosmiese dimensie van modaliteite die ander modaliteite aangewys is op die plek van die sedelike in die rangorde van modaliteite, dat die antisipasies in die laere modaliteite op die sedelike die betrokke modaliteite in hul sin verdiep[68)] en lei, terwyl die een hoër modaliteit (naamlik godsdiens) deur sy retrosipasie op die sedelike geïntensiveer word;

[ii.] dat in die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) idiostante strukture die sedelike in en vir die menslike persoon 'n spesifieke funksie vervul; dat dit verder in die vertikale struktuur van byvoorbeeld huwelik, gesin en volk 'n leidende funksie het, in dié van byvoorbeeld die kerk 'n funderende funksie het, in dié van byvoorbeeld die staat (onder leiding van die juridiese) 'n sinsverdiepende funksie het, en dat dit in die horisontale struktuur van 'n menslike samelewingskring (asook met betrekking tot die betrokke gesagsverhouding byvoorbeeld) 'n onuitwykbare rol speel omdat die verhouding van mens en mens en daarmee van persoonsbehartiging hier nie uitgeskakel kan word nie;

[iii.] dat in die kosmiese dimensie van gebeurtenisse al die betrokke ander ‚handelings'[69)] dinamies nie van die sedelike (van persoonsbehartiging en daarmee van self- en/of naasteliefde en/of -onliefde) isoleerbaar is nie; en

[iv.] dat alle ander (positiewe en negatiewe) waardes as sodanig en met hul verwerkliking [#270] noodsaaklikerwyse ook op die sedelike waardes (as sodanig en in hul verwerkliking) betrokke is en die sedelike in die onderlinge verhouding van waardes sy besondere plek en funksie het.

Net soos die sedelike betrokke is op (oftewel afhanklik is van) die hele orige kosmos, is die hele orige kosmos betrokke op (afhanklik van) die sedelike. Hiervolgens kan die sedelike *in prinsipiële sin* nie uit die kosmos verwyder word nie (net so min as wat byvoorbeeld kwantiteit, ruimte, kousaliteit of doelmatigheid uit die kosmos verwyder kan word) sonder om die kosmos op te hef.

Hierdie betrokkenheid van die orige kosmos op (of afhanklikheid daarvan van) die sedelike impliseer egter nie 'n subordinansie van die nie-sedelike aan of 'n herleiding daarvan tot die sedelike

nie. Ook in hierdie opsig is erkenning van die radikale (maar samehangende) verskeidenheid van die kosmos noodsaaklik. Alle etisisme of moralisme (byvoorbeeld ’n moralistiese opvatting van kennis, kuns, ekonomie, reg en godsdiens of van die enkeling en die samelewingskringe - waaronder van die staat - of van opvoeding, arbeid, gebruik van tegniek van die pers, van die geskiedenis, ensovoorts, of van ander waardes en waardeverhoudings) staan hiervolgens veroordeel.

c. Die menslike persoon en die sedelike. Ons wysgerige ondersoek begin met die kosmos[70)] as skepping van God en daarmee met stof, plant, dier en mens (in hul onderskeidenheid en verbondenheid) as skepsele van God. Die hele kosmos (en daarmee elk van stof, plant, dier en mens) openbaar (het deel aan) die genoemde vier kosmiese dimensies,[71)] maar gaan nie in hierdie dimensies op nie. Want die kosmos en sowel elk van stof, plant, dier en mens vorm ’n eenheid en is meer as die som van die betrokke vier kante of dimensies waaraan dit deel het. So is ook die mens (as enkeling sowel as elke menslike samelewingskring) *méér* as sy modale *plús* sy (individueel en sosiaal) strukturele *plús* sy dinamiese en *plus* sy aksiale bepaaldheid. Hierdie totale mens is verder nie net ’n godsdienstige, ’n redelike, ’n lewende ‚wese’, ensovoorts, nie net ’n individuele, ’n sosiale, ’n gesins-, ’n volkse, ’n staatse ‚wese’, nie net ’n groeiende, natuurbeheersende, kultuurskeppende, sorgende, dienende, geskiedenisvormende , wese’ en nie net ’n aksiaal goed of sleg gekwalifiseerde ‚wese’ nie, maar óók ’n sedelike ‚wese’. As totale menslike persoon is die mens meer as sedelik, maar hy is as hele menslike persoon sedelik. Hy handel byvoorbeeld sedelik as hele menslike persoon en as sy handelings sedelik goed of sleg is, beteken dit in fundamentele sin dat hy as hele menslike persoon sedelik goed of sleg is. Want as hele menslike persoon is hy in sy sedelikheid toerekenbaar, verantwoordelik en tot vryheid bestem; hy is in dié sin die doener van sy dade, die oorsprong van sy handelings Dit is die waarheidsmoment van alle personale Etieke. Maar op grond van die [#271] onselfgenoegsame en wetsonderworpe kreatuurlikheid van die menslike persoon moet ons alle personalistiese (en daarmee humanistiese, hominstiese en indeterministiese) Etieke van die hand wys, wat die menslike persoon op die een of ander manier verabsoluteer en/of selfgenoegsaam stel, wat hom as outonome en/of outarke ‚wese’ beskou, hom bo die (normatiewe) wetsorde van God stel en wat geen rekening hou met sy absolute afhanklikheid van en onderworpenheid aan God en Sy skepping, beheersing en bestiering van die hele kosmos (waaronder die mens) nie. Met die erkenning van die unieke (kreatuurlik, oorspronklik en onherleibare) aard en bestemming van die mens staan meteen (ook alle impersonalistiese (deterministiese, naturalistiese en ander) Etieke veroordeel.

Maar waar. dit hier (dit wil sê, met betrekking .tot die *kosmies universele grond* ; *van die sedelike)* In die besonder op aankom, is dat nie net die mens (onder , andere en *in casu* as sedelike wese) op die hele kosmos betrokke is nie, maar die hele kosmos óók op die mens (onder andere en *in casu* as sedelike wese), dat die mens nie net geroepe is om sy eie (onder andere en *in casu* as sedelike wese), bestemming te verwesenlik nie, maar ook die bestemming van die kosmos (en dit onder andere asook *in casu* in die betrokkenheid van die kosmos op die sedelike). Juis omdat die mens geroepe is om die kosmos (waaronder die natuur) te beheers (en die natuur hierop ‚aangelê’ is), om van natuur kultuur te vorm (en die natuur met hierdie moontlikhede op die mens aangewys is) en omdat die mens (wat ook tot die kosmos behoort) in die verhouding tot homself en ander (as enkeling en as samelewingskring) gestel is, saamvattend omdat die hele kosmos op die mens aangewys is (indien ook die mens op die hele kosmos) en ten slotte omdat die mens as hele mens in al sy handeling nie anders kan as om *in casu* juis ook sedelik te handel nie, het die sedelike ’n unieke plek en universele rol in die kosmos. Die mens kan in al sy handelings (met betrekking tot homself en sy naaste, maar ook met betrekking tot stof, plant en dier) nie anders as om dit meteen selfbehartigend te doen, byvoorbeeld sy roeping op aarde (in die kosmos) getrou al dan nie te onderneem, in self- en naasteliefde ’n orde-vormende en in self- en naaste-onliefde ’n wanorde-vormende invloed uit te oefen nie. Om net een geval te noem, die onliefde van ’n mens tot homself beïnvloed en het betekenis vir al sy ander handelings.[72)] Die sedelike het sy [#272] besondere universele rol, naamlik om in hierdie bepaalde opsig ‚sy deel’ by te dra tot die verwesenliking van die bestemming van die hele kosmos, nie omdat die sedelike van die orige kosmos afhanklik is nie (wat wel belangrik en noodsaaklik is),.maar omdat die orige kosmos op al die genoemde diverse wyses (in *7b* en 7c

aangedui) ook van die sedelike afhanklik is. Op al hierdie en dergelike probleme vestig "die kosmies universele grond van die sedelike" ons oog.

8. Die sedelike in sy verhouding tot God

[a] Persoonsliefde en persoonsonliefde is elk 'n akte wat uit die hart opkom, 'n geestelike motivator, die een ten goede en die ander ten kwade gerig. By elk het ons met 'n ryke verskeidenheid van tipes en soorte te doen. Maar elk van beide het ook dieptes wat vir die menslike verstand onpeilbaar is. Dit geld in 'n nog inniger en groter mate as ons die sedelike (persoonsbehartiging) in sy verhouding tot God probeer benader. Hierby kom drie onderskeidings in sig. Ons onderskei hulle hieronder met die model van drie konsentriese sirkels. (Wat die hier volgende perspektiewe bied, ressorteer grotendeels onder die Teologiese Etiek. In enkele opsigte, naamlik vir sover dit die kosmies kreatuurlike aard van die sedelike as sodanig betref, mag met hierdie perspektiewe die diafanerotiese metode gebruik word; maar andersins moet die sedelike in hierdie perspektiewe met ander metodes benader word - waaronder die eksegetiese en hermeneutiese metodes.)

(i.) nie hele kosmos (stof, plant, dier en mens en *in casu* ook die sedelike) staan in 'n verhouding tot God.[73)] Ons noem dit die *teale verhouding* (en stel dit met die buitenste sirkel voor). (ii.) Met sy gebed, psalm en gesang, verkondiging en verneming van Gods Woord, gebruik van sakramente, sending en evangelisasie, ensovoorts, wend die mens hom (vertikaal) direk en onmiddellik tot God. Ons noem dit *godsdiens (in enger sin)* en tref dit byvoorbeeld in gemeentlike erediens, huisgodsdiens en binnekamergebed aan (en stel dit met die binneste sirkel voor). (iii.) Maar die mens dien Gód óók met al sy ander (en wel horisontaal gerigte) aktiwiteite, waaronder alle kultuurvorming. Hiervoor het God die mens sy aanleg en al sy moontlikhede geskenk en hom ook hiermee sy roeping gestel, om in gehoorsaamheid aan Gods wil en wet en tot eer en verheerliking van God die bestemming van mens en kosmos (vir sover die mens daartoe geroep is) te verwerklik. Die vervulling van hierdie omvattende roeping (wat [#273] meer is as net 'n diens van God in enger sin) is ook 'n diens van God (en wel *in ruimer sin);* ons noem dit *religie* (en stel dit met die middel-sirkel voor). Religie sluit godsdiens in en die teale verhouding sluit godsdiens en religie in. En so staan ook die sedelike self in 'n teale en religieuse verhouding tot God en in 'n besondere verhouding tot godsdiens.

Ons het reeds in verskillende gevalle daarop gewys dat die lig van Gods Woord van besondere betekenis is om die sedelike (in sy kosmies kreatuurlike en unieke aard en in sy verhouding tot die kosmos) self reg te sien en te verstaan. Van besondere betekenis is egter veral ook die openbaring van Gods Woord vir die verstaan van die sedelike in sy verhouding tot God. (Godsdiens en religie behoort tot die kosmos. Hiervolgens kon ons hulle in paragraaf 7 ter sprake gebring het. Maar omdat beide ook die verhouding van die mens tot God vooropstel, behandel ons hier die verhouding van die sedelike tot hulle.)

[b] Die *teale verhouding* van die kosmos tot *God Drie-enig* word saamgevat met die woorde: uit en deur en tot God is alle dinge. Dit geld ook geheel en al vir die mens en vir die sedelike. In ons vorige publikasies[74)] het ons hierdie waarheid genoem: *die absolute Grond van die sedelike* (dit is die vierde grond naas die behandelde kosmiese wesensgrond, die kosmiese afhanklikheidsgrond en die kosmies universele grond van die sedelike). Die absolute Grond van die sedelike laat ons die sedelike sien in sy verhouding tot God as Liefde, as die absolute, algenoegsame, alwyse, algoeie, almagtige en soewereine Skepper, Wetgewer , Instandhouer, Regeerder, Bestierder en Voleinder van alle dinge. Dit hoort tot die hoogste en diepste perspektief waarin ons die sedelike kan benader. Dat in hierdie perspektief die sedelike ook met betrekking tot die sondeval gesien moet word en dus ook die regverdigheid en barmhartigheid van God, met Sy *algemene* en *besondere* goedheid, genade en openbaring asook met die eskatologie en die komende bedeling, spreek volgens Gods Woord ook vanself.

Hierdie perspektief verbied die etikus om (soos voorheen reeds aangedui) die sedelike teoreties te verabsoluteer en die mens om dit prakties tot afgod te maak; om die goddelike oorsprong van die wetsorde (waaronder dié van die sedewet) en die mens se onderworpenheid daaraan te ontken; en om die vir die (kreatuurlike) mens geldende sedewet op God (wat met Sy eie Goddelike orde daarbo verhewe is) toe te pas en sodoende die heerlikheid van die onverganklike God in gelykvormigheid van die beeld van die verganklike mens te verander (Rom. 1: 23) en om aldus God te verkreatuurlik. Wie met dit alles geen rekening hou nie, versluier die sedelike (in sy kosmiese kreatuurlikheid) self vir sy blik, en vervals dit.

Doelbewus is hierbo geskryf van ‚God Drie-enig'. Want ons het hier met [#274] 'n radikaal teo-sentriese waarheid te doen. Wie met 'n primêr (of selfs uitsluitlik) *Christo-sentriese* (of selfs *Christo-monistiese)* uitgangspunt begin, loop gevaar dat God uit het zicht verdwijnt of op de achtergrond geraakt", terwyl nie vergeet mag word nie dat "Christus Zelf echter steeds van Zichzelf af naar de Vader verwijst".[75] Dit geld ook vir die Etiek. Die *Christo-sentriese* waarheid (in *Christo-sentriese* sin) kom met sondeval en verlossing (asook met afval en herskepping) in sig. Dit geld ook vir die Etiek. Hiervolgens gaan 'n teo-sentriese Etiek aan 'n *Christo-sentriese* Etiek vooraf. Hierdie onderskeid kom op die selfde neer as dié van Calvyn, wat in sy *Institusie* "die orde van die skepping" aan "die orde van sondeval en verlossing" laat voorafgaan.[76] 'n Dualisme (dit wil sê, 'n twee terreine-leer) bied hierdie onderskeiding glad nie. Want "die orde van die skepping" (met sy teo-sentriese fundering) en die "orde van sondeval en verlossing" (met sy *Christo-sentriese* fundering) het telkens betrekking op die hele skepping (waaronder die hele mens en al die sedelike); en Christus herstel met Sy verlossing en herskepping die oorspronklik bedoeling van God met Sy skepping.

[c] Wat die verhouding van die sedelike en godsdiens betref, wys ons in die eerste plek daarop dat die sedelike *geen godsdiens* (in enger sin) is nie, maar dat dit *wel* (kragtens sy aard en roeping) in 'n *religieuse* verhouding tot God staan, dat beide (religie en godsdiens) 'n totalitêre liefde tot God (met jou hele hart, hele verstand, hele gemoed en alle kragte) opeis en dat ware persoonsliefde (dit wil sê, die sedelik goeie[77]) in fundamentele sin veranker is in die totalitêre liefde van die mens tot God. Eers kragtens sy liefde tot God (wat 'n antwoord is op die liefde van God tot die mens, want God het die mens eerste liefgehad) kan die mens na waarheid (dit wil sê, volgens sy aard en bestemming en in gehoorsaamheid aan Gods gebod en norm) sy naaste en homself as mens liefhê, onder andere veral omdat die mens uit en deur en tot God en as beeld van God geskape is. Dit is die (met godsdiens en religie gegewe) totalitêre liefde tot God, wat persoonsliefde (die sedelik goeie) be-grond, bekragtig en tot religieus-volle persoonsliefde verinnig. Wie persoonsliefde van die liefde tot God losmaak of in iets anders (wat in die plek van God gestel word) veranker, vervals die sedelike (persoonsbehartiging) en sy blik op die sedelike.

'n Besondere verdieping en verinniging bied die *sedelike* (persoonsliefde) in sy verbondenheid met *godsdiens* (in enger sin). Dit word duidelik as ons nagaan wat met ‚die gemeenskap van heiliges' gegee is en dat die gelowiges mekaar as ‚broeders' en ‚susters' in Christus liefhet. Hierdie (met godsdiens verbonde) [#275] persoonsliefde tref nie net die barmhartigheidsdiens nie, maar die hele kerklike lewe. Nog dieper, inniger, oneindig veel minder peilbaar en veel meer misterieus word die sedelike as ons dit benader volgens die verhouding van Christus tot Sy kerk, naamlik die verhouding van Bruidegom tot Sy bruid. Want met die verhouding van die gelowige tot Christus volgens Sy Góddelike natuur is godsdiens gegee; maar die verhouding van die gelowige tot Christus volgens Sy menslike natuur is 'n sedelike verhouding. Ons het hier met 'n ver-een-de verinniging van godsdiens en die sedelike te doen, omdat Christus as Persoon God én mens is.

Uit bostaande, onder andere, volg dat ons alle Etieke wat godsdiens tot die sedelike reduseer (godsdiens as iets sedeliks opvat en sodoende godsdiens nivelleer), wat die sedelike tot godsdiens maak en verhef(sodoende die diens aan die mens tot die diens van God vervals) en wat godsdiens en die sedelike wil onderskei, maar van mekaar isoleer, moet afwys en bestry. Wat die laaste geval betref, sal ons die radikale onderskeid tussen godsdiens en die sedelike moet handhaaf, maar daarmee tegelyk die samehang tussen beide moet erken en eerbiedig en probeer verstaan hoe godsdiens aan die sedelike 'n sinsverdieping gee en die sedelike aan godsdiens 'n besondere ‚werklikheidsbasis' ('n

‚fundering') en 'n menslik-gemeenskaplike ‚intensivering' bied. Maar slegs deur die *religieuse* aard van die sedelike kan die verhouding van die sedelike en godsdiens sy innigste beslag vind, terwyl die religieuse verwerkliking van die sedelike slegs onder die leiding van godsdiens reg kan geskied.

(Al is hierbo die verhouding van die sedelike en godsdiens op dié van die Christelike (en dus ware) godsdiens en die sedelike toegespits, is ook die afvallige godsdienste en die sedelike nie van mekaar isoleerbaar nie - iets waarop ons hier nie kan ingaan nie.)

[d] In sy *religieuse* perspektief word die sedelike (soos dit sig volgens sy kosmies kreatuurlike wesensgrond, sy kosmiese afhanklikheidsgrond en sy kosmies universele grond vertoon) gesien as diens van God,[78)] as 'n kreatuurlik oorspronklike, van God gegewe róeping wat universeel verbind en vervleg is met al die ander roepingstake van die mens, en wel as 'n besóndere róeping binne die kosmies-universele roeping van die mens (waaronder die verwesenliking van die bestemming van mens en van kosmos, soos gegrond in die raad van God).

Dat die mens as beeld van God hierby 'n besondere rol vervul, lê voor die hand. Want die mens is as beeld van God geskape[79)] *en* met sy fundamenteel onderskeie roepingstake differensieer die totale menslike beeld van God hom in sy onderskeie fasette. Een van hierdie fasette is die persoonsliefde (die sedelike) as beeld-faset van die liefde van God binne die Triniteit en van Sy liefde tot die mens.

[#276]

In beide opsigte vind die sedelike 'n onpeilbare, verdiepte sin. In die geskiedenis van die Wysbegeerte verneem ons herhaaldelik dat die mens (en dit sluit die sedelike in) *sub specie aeternitatis* (‚onder die gesigspunt van die ewigheid') gesien behoort te word. Die sin of betekenis, waarin die uitdrukking *sub specie aeternitatis* gebruik word, is meestal bedenklik. Maar, reg verstaan, het ook die sedelike ‚ewigheidsbetekenis', reeds nou en vir die komende bedeling. Volgens die Woord van God verwerklik God met Sy regering, bestiering en voleinding Sy raadsplan met Sy skepping. In hierdie raadsplan het persoonsbehartiging (die sedelike) sy onuitwisbare plek. Met die verwerkliking van Sy raadsplan gebruik God ook die (toerekenbare, verantwoordelike en tot vryheid bestemde) *sedelike* mens as middel in Sy hand en (reg verstaan:) as Sy onselfgenoegsame, kreatuurlike ‚mede-arbeider'. Die ‚ewigheidslig' hoort tot die hoogste en diepste perspektief waarin ons die sedelike kan benader. Want dit gaan uiteindelik om Gód en om God alleen.

Die vraagstuk van die *religieuse* bepaaldheid van die sedelike beperk ons nog net tot die religieuse bepaaldheid van die sedelike in kosmies universele sin, juis omdat hiervolgens die sedelike (nieteenstaande sy kreatuurlik oorspronklike en onherleibare aard of partikulariteit) vir die kosmos van universele betekenis is. In alles wat die mens doen (soos in alle natuurbeheersing en kultuurskepping) speel persoonsbehartiging (self- en naasteliefde en -onliefde) sy onvermydelike rol en die vervulling van hierdie rol is van sy religieuse, en daarmee van sy ewigheidsbetekenis, nie isoleerbaar nie. Vir hierdie universele perspektief is die koms van Gods koninkryk van fundamentele betekenis. En al het ons die religieuse bepaaldheid veral met betrekking tot persoonsliefde behandel, het persoonsliefde ook sy plek in die raad van God en moet ook dit uiteindelik *sub specie aeternitatis* gesien word.

In die lig van bostaande moet ons alle *humanistiese* Etieke (wat die laaste grond van die sedelike in die mens vind) en alle *kosmistiese* Etiek (wat die uniekheid van die sedelike erken of tot iets anders herlei, maar wat in die kosmos - hoe ook al - die laaste grond van die sedelike vind), afwys. Maar - en dit behoort onderstreep te word - in beide gevalle - die skriftuurlike en die onskriftuurlike - (dit wil sê in beide beskouings aangaande die sedelike) is die sedelike van die religieuse nie isoleerbaar nie, omdat in beide gevalle die sedelike, implisiet en/of eksplisiet, in een of ander (ware of valse) absolute begrond word, waarvan dit sy diepste sin ontvang.

[el Van al die vraagstukke wat hulle met bostaande vertoon, mag dit van belang wees om nog te wys op die betekenis van *sondeval* en *verlossing* vir die verstaan van die sedelike in ons bedeling. Want die sedelike, soos dit sig in ons bedeling vertoon, kan nie van sonde (die opstand teenoor God) en van Gods regverdigheid en toorn (wat straf en dood vereis), maar ook nie van Gods liefde, [#277]

barmhartigheid, genade en vergewing van sonde, soos gewaarborg deur die verlossende en reddende soendood van Christus, geïsoleer word nie. Met hierdie perspektief word die sedelike in sy verbondenheid gesien onder andere met wedergeboorte en bekering, regverdiging deur die geloof en berou, ootmoed en selfverloëning, heiligmaking en afsterwing van sondes, die gemeenskap van die heiliges en die koms van Gods koninkryk, maar dan ook met ongeloof, sondeverslawing en verharding van die hart en met alles wat daarmee saamhang. Dat die *Teologiese Etiek* hier ’n ryke en spanningsvolle veld van ondersoek het, spreek vanself.

Maar wat hiermee gebied word, is ook vir die *Wysgerige* en die *Vakwetenskaplike Etieke* van betekenis. Want met sondeval en verlossing (asook afval van die skepping en herskepping) en nieteenstaande en juis ook op grond van die algemene goedheid, algemene genade en voorsienige bestuur van God (wat vir alle mense geld) heers daar op alle menslike lewensterreine (en dus ook op die gebied van die sedelike) ’n stryd tussen wat Augustinus noem die stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis. Dit hou in dat ook die wysgerige en vakwetenskaplike ondersoek van die sedelike vir hierdie stryd, soos dit sig op hul onderskeie velde van ondersoek vertoon, ’n oop oog sal hê en die stryd tussen die sedelik goeie en die sedelik slegte sal sien en benaderend verstaan, soos dit self sig waarlik en werklik op elk van die velde van ondersoek vertoon (maar dan verstaan in die lig van sy religieuse perspektief).[80)] Dit is ’n stryd wat woed in die hart van elke mens, tussen mens en mens, binne elke samelewingskring en tussen samelewingskring en samelewingskring.

Wat egter hier van besondere betekenis is, is dat volgens die religieuse perspektief (dit wil sê, volgens Gods Woord) die mens wel geroepe is om teen die sedelik slegte te stry, maar dat die *finale oorwinning* van alle sonde en kwaad (en daarmee ook van die sedelik slegte) slegs geskied deur ’n ingryp van God, deur die verlossende en reddende asook herskeppende soendood van Sy eniggebore Seun, Jesus Christus; dat die mens self homself van sonde en kwaad (en van die onsedelike) nie kan bevry nie; en dat sy stryd daarteen en elke oorwinning van euwel en kwaad (waaronder die onsedelike) slegs *relatief* en *ten dele* is en weens sy sondigheid die kiem van *nuwe euwel* en *kwaad* (waaronder die sedelik slegte) in hom bevat. Hiermee staan in stryd alle ewolusionistiese, progressivistiese en perfeksionistiese Etieke wat aan ’n uiteindelike self-redding deur die mens en aan menslik gewaarborgde vooruitgang glo en wat byvoorbeeld glo dat die huidige agterstand (Engels: *lag)* wat die sogenaamde vooruitgang van die sedelike met betrekking tot die natuurwetenskappe byvoorbeeld vertoon, deur ontwikkeling van kennis en insig in die sedelike en opvoeding van [#278] die mens geheel en al agterhaalbaar is.[81)] Maar hiermee staan in stryd nie net hierdie optimistiese Etieke, dog ook die pessimistiese Etieke wat geen hoop op oorwinning van euwel en kwaad (waaronder die onsedelike) koester nie. Daarenteen sal alle (Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike) Etieke wat in die lig van die Woord van God beoefen word, sonde en kwaad (waaronder die sedelik slegte) in hul volle naaktheid sien, maar glo in die uiteindelike oorwinning daarvan deur die soendood van Jesus Christus, en daarmee die waarheidsmomente van die optimisme (daar sal uitredding kom) en van die pessimisme (daar is sonde, kwaad en euwel) in hul verenig.

[f] Met bostaande het ons die sedelike hoofsaaklik in sy teale, religieuse en godsdienstige verhouding *tót Gód* benader. *Omgekeerd* egter (en dit ressorteer ook .onder die Teologiese Etiek) behoort die sedelike in al drie gevalle ook benader te word vanuit die verhouding ván Gód *tót die sédelike.* Kostelik is wat Calvyn in sy *Institusie* in hierdie opsig bied.[81a)] In hierdie verband dink ek onder andere veral aan wat Calvyn oor die betekenis van die wet van God en van die voorsienigheid van God tot die sedelike bied - en al mag dit wat hy hier bied, in hoofsaak tot die Teologiese Etiek gereken word, het dit ook vir die Wysgerige en Vakwetenskaplike Etieke betekenis.

9. Ten besluite

Met die hier gegewe wysgerige benadering van die sedelike is talle vraagstukke (waaronder veral dié

van sedelike vryheid en onvryheid - die vryheid van persoonsliefde en die onvryheid van persoonsonliefde) uitgelaat en talle slegs ligtelik aangeraak. Ten opsigte van die so ryk gevarieerde en so ingewikkelde veld van ondersoek van die *Wysgerige Etiek* (waaronder nie net die sedelike nie, maar ook die onderlinge verhouding van die sedelike en die nie-sedelike ressorteer en waarby die verhouding daarvan tot God nie uit die sig mag verdwyn nie, 'n veld van ondersoek wat van soveel kante en met soveel onderskeie metodes benader kan word en met die ondersoek waarvan ook met die vindings en bevindings van die Teologiese en die onderskeie Vakwetenskaplike Etieke rekeninge gehou behoort te word, terwyl hierdie ondersoek ook gekonfronteer behoort te word met onderstellings, ondersoek en resultate van so veel botsende Etieke en etiese teorieë) was die hoofmotief van hierdie studie eerstens om 'n diafanerotiese ondersoek van die sedelike te belig, tweedens om aan te toon dat met 'n wysgerige ondersoek van die sedelike ook dié van die verhouding van die sedelike en die nie-sedelike noodsaaklik is en in die derde plek om die betekenis [#279] van die waarhede van Gods Woord vir 'n wysgerige ondersoek van die sedelike aan te dui. Afsluitend mag dit van belang wees om op nog twee vraagstukke die aandag te vestig.

[a] Al is in hierdie studie na sedewette of -norme verwys, is die sedelike self tog hoofsaaklik diafaneroties benader. Dit verdien komplementerende aanvulling deur 'n normatiewe benadering, waarby dan veral kasuïstiek[82)] (die toepassing van norme op die sedelike en die beoordeling van die sedelike volgens normatiewe bepalings) aan die orde kom. Die uitbou van 'n normatiewe Etiek tref mens veelvuldig in die Wysgerige Etiek (vergelyk byvoorbeeld die Etiek van Kant), maar veral in die Teologiese Etiek aan.

Veral ook 'n normatiewe Etiek vereis as voorstudie 'n studie van die wetsorde (waaronder die normatiewe orde) wat God vir die kosmos (waaronder die mens en dus ook die sedelike) gestel het.[83)] Want die etiese norme hang saam met en vorm 'n inherente ‚deel' van die kosmiese wetsorde. Van kardinale betekenis insake die onderhawige wetsidee (wat dus ook 'n veronderstelling van Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike Etieke is) is dat die wet van God (waaronder die sedenorm) van die kosmos {waaronder die sedelike) onafskeidbaar is, dat God bo die kosmiese wetsorde (en dus ook bo die sedenorm) staan en dat die kosmos (waaronder die sedelike) geheel en al aan die wet (dus ook aan die sedenorm) onderworpe is. Hiervolgens sal ons alle Etieke bestry wat, onder andere, die sedewet verabsoluteer, wat (byvoorbeeld humanisties, rasionalisties, voluntaristies, transendentalisme, indeterministies, eksistensialisties, ensovoorts) die mens bo die sedenorm stel of die oorsprong van die sedewet in die mens soek en wat (subjektivisties, nominalisties, irrasionalisties, eksistensialisties, naturalisties, maar ook relativisties, empiristies, historisties, ensovoorts) die sedewet en sy gelding weg verklaar of tot iets anders herlei en sodoende die gelding van die sedewet weg teoretiseer. In elk geval is ook die uitbou van 'n normatiewe Etiek 'n dure plig.[84)]

(Intussen is daar nie net algemene norme waaraan normatiewe Etieke aandag gee nie,[85)] maar ook kontingente behorenseise (vergelyk paragraaf 3) wat uit 'n konkrete situasie tot die mens spreek en wat van geval tot geval verskil, soos ‚wat jou hand vind om te doen', die ‚tekens van die tye', ensovoorts, van geval tot geval verskil. Hierin lê die regverdiging van 'n ‚Situasie-etiek' (waarop [#280] Trootst[86)] egter interessante kritiek gelewer het). Eerstens hoef 'n Situasie-etiek nie historisme in die hand te werk nie, omdat met elke historiese situasie meer gegee is as net sy historisiteit. Maar tweedens mag die kontingente sedelike behorenseise wat met 'n konkrete situasie gegee is, nie van die algemene sedelike norme geïsoleer word nie; met ander woorde, laasgenoemde bly ook in elke konkrete situasie geld. Die belangrike hier is egter dat algemene norme nie tot kontingente behorenseise herleibaar is nie, net soos kontingente behorenseise nie tot algemene norme herleibaar is nie. As 'n bepaalde jongeling X in bepaalde omstandighede Y en op 'n bepaalde tyd Z vra: "Wat behóórt ek te word?" dan het ons hier met kontingente behorenseise vir hom - met sy konkrete persoon, aard, aanleg, talente, ensovoorts, en met sy konkrete omstandighede, geleenthede en situasie - te doen, met 'n behóre wat nie uitsluitlik met algemene norme bepaalbaar is nie. Ook die bepaling in 'n konflik van pligte, naamlik ‚wat swaarste is, moet swaarste weeg', moet van geval tot geval besleg word. 'n Situasie-etiek (‚in U lig' beoefen) het naas en in verband met 'n normatiewe Etiek (met sy kasuïstiek) bestaansreg. Ons keer egter tot die normatiewe Etiek terug.)

Christelike (veral Teologiese) *normatiewe* Etieke gaan by voorkeur van die sedewet uit, soos dit in die Woord van God geopenbaar word. Hierby mag egter nie vergeet word nie: (i.) dat die norme vir godsdiens en die sedenorme onderskei behoort te word; (ii.) dat Gods Woordopenbaring voorwetenskaplik is (dit wil sê, dat die Woord van God ook vir die Etiek geen wetenskaplike handleiding is nie en dus ook geen wetenskaplike etiese sisteem bied nie); (iii.) dat die bepaling van wat onder die ‚sedelike'' as sodanig (as onderskeie van byvoorbeeld ‚godsdiens') en van wat onder die ‚sede'-wet (as onderskeie van byvoorbeeld die gebod vir ‚godsdiens') verstaan moet word, asook van watter skriftuurlike uitsprake as uitsprake aangaande die ‚sedelike' opgevat moet word, met ander woorde, dat die bepaling van die konnotasie van die ‚sedelike' en van die ‚sede'-wet afhanklik is van die teologiese etikus en van sy ‚ervaring', vindings (ontdekkings) en bevindings en onder mede-beïnvloeding staan van wysgerige en vakwetenskaplike etiese vindings en bevindings en dat dit alles weer sy grond vind in oorwetenskaplike ‚ervarings' en onderskeidings; (iv.) dat sonder die menslike (voorwetenskaplike) ‚ervarings' en onderskeidings aangaande die ‚sedelike' die uitsprake van die ‚sedelike' in die Woord van God onverstaanbaar sou wees; (v.) dat wat die ‚sedelike' as sodanig is, in die ‚ervaring' van die sedelike self (sy dit dan ook ‚in U lig') ontdek word; en (vi.) dat net soos byvoorbeeld die fisikus (of 'n ander wetenskaplike) deur ondersoek van die fisiese (of van 'n ander veld van ondersoek) fisiese wette (of ander wette) kan ontdek, die etikus deur die ondersoek van die sedelike (sy dit dan ook ‚in U lig') norme vir [#281] die sedelike kan ontdek, waaronder selfs norme wat nie in die Woord van God vermeld staan nie, maar wat met die sedewet soos in Sy Woord vermeld, nie in stryd mag wees nie. Dit alles onthef die teologiese etikus egter nie van sy taak om die sedewet, soos dit voorwetenskaplik in die Woord van God (en in sy verhouding tot God) geopenbaar word, wetenskaplik (onder andere, met eksegese en hermeneutiek) te ondersoek nie. Ook met hierdie ‚normatiewe' ondersoek is egter 'n wisselwerking tussen Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike Etieke 'n dringende eis.

Maar, hoe belangrik Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike *normatiewe* Etieke ook al mag wees, die *(in casu* veral Wysgerige en Vakwetenskaplike) Etieke kan en mag dit nie bekostig om nie óók die sedelike self volgens al die ander aangewese (waaronder diafanerotiese) metodes te ondersoek nie.

[b] In die tweede band van hierdie werk word behandel dat onder andere elke wetenskap (Teologie, Wysbegeerte en die Vakwetenskappe)[87)] soewerein in eie kring is; dat op grond van die verhouding van God tot kosmos, van die samehang van die radikale verskeidenheid van die kosmos, van die verbondenheid van al die (waaronder wetenskaplike) kenbare en van die eenheid van die waarheid, geen wetenskap kan bekostig om in isolasie van ander wetenskappe beoefen te word nie; dat die een op sy veld van ondersoek betrokke vindings en bevindings van ander wetenskappe op hulle velde van ondersoek ook nodig het om aan sy eie veld van ondersoek reg te laat wedervaar; dat 'n intensiewe wisselwerking (uitlening van vindings en bevindings) tussen alle wetenskappe 'n dringende eis is, maar dat op grond van die soewereiniteit in eie kring van elke wetenskap hierdie wisselwerking 'n vrywillige sal wees en die een wetenskap nie die ander mag oorheers nie. *Mutatis mutandis geld dit in die besonder ook vir die verhouding tussen Etiek en die ander wetenskappe en ook vir die onderlinge verhouding van* Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike Etieke.[88)] Van laasgenoemde onderlinge verhoudings *beperk* ons ons tot dié van die Wysgerige tot die Teologiese Etiek.[89)] (Dieselfde geld *mutatis mutandis* omgekeerd vir die verhouding van die Teologiese tot die Wysgerige Etiek.)

In die *eerste* plek sal 'n Christen wat van harte in Gods Woordopenbaring glo, in sy beoefening van Wysgerige Etiek, hierdie geloof nie kan uitskakel nie. Probeer hy dit tog doen, dan sal sy geloof sy wysgerige ondersoek onbewustelik mede-beïnvloed en vir sover hy tog nog beide bewustelik van mekaar isoleer, loop hy gevaar om skisofrenies 'n dubbelslagtige opvatting van die sedelike te vorm.[90)]

[#282]

In die *tweede* plek is sy geloof in die Woord van God voorwetenskaplik. 'n Wetenskaplike gebruik

van die lig van die Woord van God op die sedelike en die sedewet (vir sover hy dit op sy wysgerig-etiese veld van ondersoek nodig het) vereis ’n wetenskaplike (byvoorbeeld eksegetiese en hermeneutiese) ondersoek van die betrokke uitsprake in die Woord van God. Dit impliseer dat die wysgerige etikus tot gesprek met die teologiese etikus moet kom. Doen hy dit nie en maak hy (sonder ’n wisselwerkingsgesprek met die teologiese etikus) self van die betrokke Skrifuitsprake *wetenskaplike* gebruik, dan speel hy self teoloog.

In die *derde* plek verarm die Christelike wysgerige etikus wat die sedelike geheel en al van die betrokke teologies etiese vindings en bevindings isoleer, sy ondersoek (net soos byvoorbeeld ’n fisikus wat Fisika in totale isolasie van Wiskunde wil beoefen, sy ondersoek verarm) maar verryk hy sy ondersoek wanneer hy met die betrokke vindings en bevindings van die Teologiese Etiek rekening hou (soos byvoorbeeld ’n fisikus sy ondersoek verryk, wanneer hy vruggebruik van die betrokke wiskundige waarhede maak). Deur die lening van die betrokke vindings en bevindings van die Teologiese Etiek deur die wysgerige etikus word die Wysgerige Etiek nie verteologiseer nie (net so min as wat byvoorbeeld lening van wiskundige waarhede deur die fisikus die Fisika verwiskundig). In die *vierde* plek: as hy in sy beoefening van Wysgerige Etiek die lig van die Woord van God uitskakel (en per implikasie geen rekening hou met die betrokke vindings en bevindings van die Teologiese Etiek nie), loop hy gevaar om met sy eie ondersoek op dwaalweë te beland.

Ten slotte is die beoefening van die Wysgerige Etiek ‚in U lig’ (en daarmee gebruikmaking van betrokke vindings en bevindings van die Teologiese Etiek geensins bevooroordeeldheid nie (net so min as wat die beoefening van Fisika met gebruikmaking van wiskundige vindings en bevindings bevooroordeeld is). Aan die beoefening van Christelike Wysgerige Etiek lê in die betrokke verband die onderstelling van die waarheid van die Woord van God ten grondslag (net soos by die Fisikus in die betrokke verband die onderstelling van die kwantitatiewe bepaaldheid van die natuur ten grondslag lê). Die reg, evidensie en vrugbaarheid van die gebruikmaking van skriftuurlike (en *in casu* teologies-etiese) waarhede deur die wysgerige etikus sal met sy wysgerig-etiese ondersoek getoon en bevestig moet word (net soos die reg, evidensie en vrugbaarheid van gebruikmaking van wiskundige waarhede deur die fisikus met sy fisiese ondersoek getoon en bevestig sal moet word).

As ’n Christen-wysgeer die teologies-etiese dele nagaan wat in paragraaf 8 (en veral in sy kritiese gedeeltes) gestel is, en hy homself afvra of dit (asook ander nie behandelde vindings en bevindings van die Teologiese Etiek) van [#283] enige betekenis vir die Wysgerige Etiek self is, en of die Christelike wysgerige etikus in isolasie van die Teologiese Etiek dit op sy eie veld van ondersoek alleen sou kon gevind en bevind het, hou ek my daarvan oortuig dat hy moeilik anders sal kan as om die bogestelde te beaam.

[#284]

1.14.11. Calvin and Ethics*

A. The Historical Perspective

[1] The major question we seek to answer in broad outline in this chapter is whether the ethics of Calvin is of any significance for present-day Calvinist ethics.[1)]

The ethics of Calvin is fundamentally theological. We intend using the expression 'the ethics of Calvin' in an undefined and unrestricted sense. First, although Calvin in clear and penetrating fashion drew from God's Word the principles of morality; he did not bequeath to us any ethical system. Secondly, he dealt with morality in its profound interrelation with religion as a religious morality, without making a clear distinction between the two. In the third place, he regarded morality almost as everything belonging to the *norma agendorum,* and made no distinction - at any rate no sharp distinction - between morality in the specific sense, and other normative acts, as for instance the logical, juridical, economic and aesthetic.

It is not the intention to deal here with the development of Calvinist ethics from the day of Calvin, via Polanus, Voetius and Geesinck, down to the present day, but rather to make a comparison between Calvin's ethics and those of contemporary Calvinism. In our comparison we must not, however, lose sight of the fact that there is a time lapse of some four hundred years between the two. This historical perspective demands a few words concerning history first.

[#285]

[2a] History[2)] is the response *(antwoord)* of man to the tasks posed him by God through His Word and His works. Some of these tasks remain unchanged down the centuries; others, however, vary from historical situation to historical situation. They vary among other things in dispositions and talents, as well as with circumstances and opportunity. Both types of tasks must be kept in mind. History displays an advance (*voortgang), which* may be either progress (*vooruitgang)* or retrogression *(agteruitgang),* or else at the same time in one sense progress and in another retrogression. Characteristic of history as advance is the fact that the responses to newly posed tasks presuppose the responses to previous tasks (or problems); in other words that progress *(advance)* is founded on tradition. In a sense progress *(advance)* preserves the effectiveness of tradition, but in another sense allows tradition to become obsolete. Progress *(advance)* has no meaning without reference to tradition, and vice versa. Among other ways God guides history by posing man tasks, in the same manner as a question leads to an answer. The course of history is not subject to chance; by and through history among other things God fulfils His plan on earth. Man, fashioned after the likeness of God, is responsible to God for his responses, i.e. for the making of history.

[2b] From the principle that the cosmonomic order is binding for all creation, follows that there must also be a law of history - a historical law. This law cannot be one of progress *(vooruitgang),* as history knows also retrogression (or decline); and because the assessment of progress *(vooruitgang)* presupposes the use of norms (or standards), which are themselves not historical (as, for instance, religious, moral, economical and aesthetic norms).[3)] In my opinion the historical law is that law of advance (*voortgang)* which demands that in each successive juncture of time and historical situation, the responses to both [#286] lasting and new tasks will be given in close interrelatedness with the responses already given to the permanent and new tasks of previous junctures of time and historical situations.

The historical law forbids repristination, in other words, the attempt to turn back to the past as such, and to make of the past the present. It forbids *in casu* that contemporary Calvinist ethics should remain

at the same stage of development as those of Calvin. Calvinist ethics of today must therefore be an advance on those of Calvin. Since his day much has taken place; among other things new knowledge has been acquired and man has been granted new possibilities of action. Contemporary Calvinist ethics must for this reason also be different from those of Calvin. How greatly the tasks confronting man in our day differ from those at the time of Calvin! Notice, among other things, the difference between the crisis of the period within which he lived, which was a crisis involving the epochal transition of the history of the Middle Ages (about A.D. 500 to about A.D. 1500) to Modem history (about A.D. 1500 to the present) with the present-day crisis which involves a change from Modern history as an epoch to what lies ahead.

The historical law forbids as much the attempt at revolution *(i.e.*, the obliteration of the past) as that of progressivism *(i.e.,* the uprooting of the present from the past). It demands *i.c.* that contemporary Calvinist ethics should view its calling not only as the response to new tasks, isolated from preceding tasks and the answers supplied to them, but should also pay attention to the ethics of Calvin as far as it provides right responses; and that it should preserve the actuality of such responses, i.e., repeat them.

In this fashion the historical law of advance insists on the maintenance in history of the close interrelation between continuity and discontinuity.

The historical law does not, however, forbid reformation. The provisions which necessitate reformation do not belong to the law of history (*voortgangswet)* as such, but to norms whereby progress *(vooruitgang)* or retrogression *(agteruitgang)* may be assessed. Reformation combats deformation; it does not deny the tasks (and problems) of the past and the future, but seeks in the juncture of time and historical situation involved to replace the wrong responses by the right. Insofar as the responses provided by Calvin should prove unsatisfactory, contemporary Calvinist ethics should criticize them, i.e., should reform his ethics on the basis of those answers accepted as correct.

Calvinist ethics cannot, however, be isolated from the ethics of other schools of thought; but should in accordance with the historical law of advance (*voortgang),* as well as with the demands of progress *(vooruitgang)* - which is not intended in a perfectionist sense - take account of the elements of truth in the [#287] past and present responses *(antwoorde)* of such others, although opposing always the false elements in these responses.

The historical law of advance is a norm, which can be violated; therefore it forbids among other things the above-mentioned attempts at violation. However, it is interesting to note that from another point of view this historical law of advance (i.e. the principle of advance) is inviolable, as every attempt to transgress the law takes place at a fresh juncture of time and in a new historical situation closely related to the past, yet at the same time bringing about something new, i.e., partaking in advance.

B. Calvin and the Revelation of God as Sources of Knowledge of Morality

[I] Calvin’s views regarding Holy Scripture are of the utmost significance for his ethics. God’s Word is for him the main source of knowledge of morality. He teaches among other things that Holy Scripture is the absolute and infallible Word of the living God; that it has its origin in heaven; that it is invested with divine authority, and that the church is not superior but, rather, subject to it; that for true faith we may not depend on individual intuition, nor on inner illumination, but alone on the power of God’s Word itself, and on the testimony of the Holy Spirit in our hearts regarding the veracity of this revelation of God; that human intellect and reason do not stand above the truth of God’s Word, but must bow unconditionally before it; that it is a guide for the whole life of the believer in this dispensation, and a norm or standard for all his actions.

Calvin draws his theological and anthropological views from Holy Scripture, which serves as the indispensable background to his ethics. He develops from God's Word the moral principles which bind man's whole life, and in a special way the life of the believer; and views them with their inner inseparability from scriptural religion, the only absolute and true religion.

[2] Calvin accepts both the general revelation of God as revealed by Holy Scripture, as well as the revelation in 'nature', provided this is viewed in the light cast by God's Word.

For his ethics he does not actually draw from the revelation of God in 'nature'. Yet he does maintain that God in His goodness has also endowed unbelievers and the heathen with exceptional intellectual gifts. The truth contained, e.g., in the jurisprudence, logic, medicine, mathematics, and natural science of the heathen is not to be rejected, and we may even admire and gratefully make use of it, since the Holy Spirit is its author; although in all cases we must view such truths against the background of divine truth revealed by God in [#288] His Word. The heathen by nature carry out the demands of the law, of which the workings are engraved in their hearts also. The intellect of 'natural man' can still differentiate somewhat between good and evil; but because the human intellect is darkened by sin, his knowledge of good and evil must be tested by the revelation of the law in the Holy Scriptures. Even in the case of godless people we sometimes encounter virtues such as justice, friendship, temperance, sobriety, chastity, and the upholding of law and order; but these good works are fulfilled in a bad manner, out of the evil disposition of their hearts.

Calvin does not exclude the examination of the ethical (or morality) based on the 'nature-revelation' of God (viewed in the light of His Word), and repeatedly refers this task to philosophers, notwithstanding the fact that he generally criticizes unmercifully the theories of philosophers. Rightly he warns that knowledge of God and His commandments, of true religion and of true moral-religious norms cannot be found in 'nature'; that 'natural' morality must never be adopted as a criterion of true morality. This is so not only because the revelation of God in nature is insufficient, but particularly because the course of history as such can never be a norm of God's will: the norm of cosmic reality lies not in nature itself, but in the will of God. Whoever derives his idea of such a norm from nature, does so from the morally corrupt nature of man and of a world alienated from God.

C. The Theocentric Basis of the Ethics of Calvin

[I] It is necessary at this stage to introduce a few terms to express accurately ideas mentioned by Calvin, but which he does not sharply differentiate terminologically. We shall employ the adjective 'horizontal' to describe the mutual relationships of created beings (matter, plant, animal, and man). 'Vertical' relationships, on the other hand, are those between created beings (matter, plant, animal, and man) and God. We shall define the vertical relationship of the whole of creation to God as *theal:*[4] even a stone is a creature of God, maintained by God, subject to His cosmonomic order, and revealing His greatness, power and majesty. *Divine worship* (i.e., religion in narrower sense) is offered wherever man (through medium of prayer, hymns of praise, the proclamation of the Word, the utilization of the sacraments, etc.) turns himself directly to God. *Religion* (in wider sense) is present wherever man relates all his doings (including cultural activities such as development of science, construction of language, creation of art, economic activity, legal and moral action, etc., as well as the affairs of marriage, family, nation, state and society, and also [#289] history and technique) to God, accepting and fulfilling all these as his response to the call of God, for which God has granted him ability and talents as well as circumstances and opportunities, and through which he may glorify God.[5] Of three concentric circles it may be conceived that the innermost represents divine worship, the outermost the theal relationship, and the remaining circle, religion.[6]

[2] The doctrines of the transcendence and the immanence as well as of the trinity of God play a

significant role in Calvin's ethics. His *Institutes* follow the trinitarian subdivision, and he applies to the moral life of man the great *theal* principle, "of Him, and through Him, and to Him, are all things." Calvin in consistently theocentric fashion sees the moral life of man in its radical dependence on, and relatedness to the triune God, whose majesty as Creator, and whose wisdom, goodness, and omnipotence over and in all things, must be accepted unconditionally. God's will, absolute sovereignty and cosmonomic order apply absolutely to His whole creation, including all the activities of man. His counsel alone determines, predestines and brings to reality all things according to His good will; and with reference to the fall of man and the atoning merits of Jesus Christ, He alone elects to eternal life or eternal damnation. He renders receptive or hardens the hearts of mankind; and according to His righteousness and justice on the one hand, and His love and mercy on the other, controls all things, and guides them by His Holy Spirit; that all might be to His honour and glory. One might go so far as to say that there is almost no attribute or act of God, which Calvin does not consider in its relation to the moral life of man. With reference to Calvin's theocentric ethics, we shall, however, restrict our attention to his doctrines of theonomy and providence.

[3] The theonomy of Calvin is absolute and all-embracing, applying in *theal* sense to all creation, and to the whole life of man, i.e., to his divine worship as well as his religion. The whole of creation is subject unconditionally to His cosmonomic order; and His moral law applies to man in absolute fashion. Man cannot object to this: he must subject himself unconditionally in all his ways. The moral law finds its expression particularly in the Ten Commandments and in Christ's twofold commandment of love. This is the only standard .of moral goodness, a norm that Calvin consistently views in a religious sense. [#290] The moral good as fulfilment of the moral law has its ground in God alone. Calvin tolerates no watering down of this radical theonomy. But God Himself stands absolutely above the moral law, and may not be judged according to the norm he has established for mankind: He may not be subjected to the category of human morality. Human obedience to the moral law cannot be classed as a merit, but is the fruit of God's working in man. The actualisation of moral goodness is a work of God in virtue of His goodness and mercy, in virtue of the atoning merits of Jesus Christ, and in virtue of the ever-present guidance and influence of the Holy Spirit.

[4a] In his *theal* conception of the providence of God, Calvin declares that heaven and earth and all that in them is, belong to God and that they all testify to His wondrous wisdom, goodness, and power. God did not merely create, but also upholds and rules His whole creation, thus also proving His divine omnipotence. The world is, however, not preserved only by the general power of God, but is maintained by a special providence also. He controls everything He has created, even the sparrows in the air. The course of nature is not mechanical; fate and chance play no part therein. No law of nature exists independently of God; neither does He divide His rule with man. Nothing can take place, which God has not foreordained, and even the apparently fortuitous is subject to His will. All which exists is by the all-wise and beneficent dispensation of God. God is ever vigilant and active in His comprehensive rule over all His works. The meaning of His providence is that He determines and directs all things, every particular creature to its own particular purpose. In His all-embracing rule He makes use of lesser or subordinate causes determined by Himself, their application being in His hand. The cause and ground of all this activity of God is His goodness, the object His glory.

[4b] This all applies particularly to the divine worship and religion of the human race, but especially to the church. God manifests His fatherly goodness, favour and righteousness to all mankind, and particularly to His elect. From His hand come all blessings, but also all punishments and trials. He controls the plans and activities of all people: this is the case not only for the elect, but also for the reprobate, whom He compels to submission. God has, to His greater glory, not only permitted the fall and evil, but has willed them, and uses them in His providence to the fulfilment of His counsel. Satan may be the unseen author of man's evil, but God uses even his workings, and all evil, for ultimate good. Not only the regenerate, but also the godless does He use as instruments to His service. No one, indeed not even the heathen, can withdraw himself from the all-encompassing activity of God. His will is the most righteous cause of all.

In His providence God grants us also means for the protection of our lives. The believer will,

however, not look upon the means as if everything depended [#291] upon them, but fix his heart only on God's providential control. But even if he does lift his eyes to God, he still must pay attention to these lesser and subordinate causes. Whenever he benefits from the services of others, he will thank them too, although they are but instruments in the hand of God, and although prior thanks is due to God for the kindnesses shown.

[5] Calvin's ethics is particularly the answer to the question of how man must order his life in the face of the law and the providence of God. In this light Calvin views the moral life of man: how God exercises us to fear, obedience and reverent submission to His will and law; to patience, holiness and the curbing of our passions; to modesty, humility, adoration, and acceptance of His guidance. The humble will not murmur, but will be prepared to follow Him whithersoever He may call; they will trust Him completely even in times of adversity, and will receive thankfully at His hand, good as well as evil, knowing that all things work together for good to them that love and fear Him. He need have neither fear, anxiety, nor care, for all is safe in the hands of God; and for such a life God grants him the gifts of prudence and discretion.

But, enough! The above are but a few thoughts to illustrate the significance of Calvin's scriptural doctrines of theonomy and the providence of God for his ethics. They give to life certainty and trust, a firm foundation, uplift and deliverance from anxiety and fear, and a positive religio-moral freedom.

D. The Anthropological Background of Calvin's Ethics

[1] Calvin did not leave us a systematically developed anthropology; and what anthropology he does mention is largely theological by nature. Nonetheless, without his anthropology we are unable rightly to understand his view of morality.

The mutual relation of God to man and of man to God constitutes the central motive of Calvin's ethics. The absolute ground of morality is God, and the norm of morality is a law of God; but morality itself is completely human. Man cannot rid himself of his moral nature and of its responsibility.

[2] In Calvin's anthropological thoughts morality (or the ethical) finds its basis and existence in the fact that man is created after the image of God. God is God, and man is man; but His Godhead and goodness are expressed in the human likeness. The image of God consists of the exceptional and outstanding gifts whereby He has adorned man above all other creatures, and includes the whole eminence of man, in short, everything which belongs to the spiritual and eternal life. It finds its seat in the soul, expresses itself in all faculties, and reflects itself in the outer man. It is spiritual by nature, the inner disposition and goodness of the soul. It is characterized by true knowledge (the enlightenment of the intellect), [#292] righteousness (the purity of heart, the direction of the dispositions by the intellect), and holiness (the proper condition of all faculties, the right relation of all the senses to one another). This evidence of the likeness of God in man is proof of His beneficence: we must discern this image in every human being, and recognize that we owe it love and honour, especially within the household of faith. By virtue of God's image, man can know God, and lift up his heart to Him. The image of God is normative for man's life and by virtue of it man is a moral being. Man was, however, not satisfied to be in the image of God: he wished to be the equal of God. The fall obscured and polluted the image of God, defiled and almost annihilated it. Only a ghastly semblance *(horrenda deformitas)* of it remained. Despite this, by the grace of God traces of this image remain unscathed, whereby man remains man, and distinguishable from other creatures. The image of God in man is restored again by Jesus Christ. It blazes with glory in the person of the Mediator.

[3] Man was created by God as a unity with body and soul. The soul (known sometimes as the spirit) is not a part of God, but it is immortal. Its immortality is proved by the likeness of God, by the conscience, by the wondrous gifts of the soul, and by the knowledge of spiritual and natural matters,

as well as past, present and future. It is the noblest part of man, and of greater value than the body. It has its own essence, and is an incorporeal substance dwelling in the body as in a house. The human body is mortal, but is (like the starry heavens above) a wondrous work of God's art, worthy of our deepest admiration. The bodies of believers are temples of God and members of Christ: they also must be consecrated to God. However, for the human being all control, including that of the body, is centred in the soul. The soul gives life to all parts of the body, employs them as useful instruments in its service, and in particular makes man as a whole able to serve God, however imperfectly as a result of the taint of sin. The soul has its own functions separate from those of the body, though it does work through the body. Not the body alone, but also the soul, and not only the lower lusts and carnal desires, but all the faculties of the soul, indeed the whole of man, is impure, defiled, and depraved by sin; so that everything arising therefrom must be considered as sin. By the new birth all the faculties of the soul are renewed. At the resurrection man rises from the dead once more as a unity of body and soul. It is precisely in the soul and its activities that human morality is situated.

[4] Mankind has an innate disposition to serve God *(semen religionis),* and an innate sense of God *(sensus divinitatis).* God desires that man shall know and serve Him, and leaves no one with insufficient testimony to His Being. Man's knowledge of himself is inseparably bound up with his knowledge of God. God grants the gift of being conscious of Himself, so that no one has an excuse [#293] for not serving and obeying Him. Every individual, every nation possesses the conviction that there is a God, and has some knowledge of Him: Proof of this is to be found even in the terrors of the ungodly, and in heathen idolatry. True faith (which is no superadditum) arouses love, and consists of a knowledge of, and directedness of the heart towards, the only true God in accordance with His Word; and such faith is possible only through the atoning merits of Jesus Christ and the merciful influence of the Holy Spirit on the hearts of believers.

[5] The conscience is more than a knowledge of good and evil. It refers man to God, and is a witness, which places a person before the judgment seat of God. It does not allow him to conceal his sins, but pursues him until he confesses his guilt. Through the influence of his conscience, man fears the punishment of God, which is basically spiritual; but a good conscience reflects the inward uprightness of the heart. The fruits of a good conscience (e.g., peace and tranquillity of mind) belong to man, but the conscience itself is directed towards God. It is bound by the law of God, and not by man-made laws, and is free in regard to indifferent matters.

[6] Calvin (as theologian, not philosopher) seeks to provide a simple description of the faculties of the soul, which are essential for the upbuilding of godliness.[7)] He wishes to avoid the error of the philosophers who do not understand the depraved state of mankind, and confuse his two divergent states. With this in view, Calvin distinguishes between two faculties of the soul: intellect *(verstand)* and will. He feels that no power or function of the soul exists which cannot be grouped under either of these headings.

By intellect Calvin means, so to speak, all functions, which contribute to the ingathering of knowledge, among which are reason, deliberation, emotion, and especially the differentiation between good and evil. By will Calvin understands the unity of all endeavours, conations, and desires, but especially the possibility of choosing, deciding, and following the guidance of the intellect. The intellect discriminates and leads. As a guide it controls the will. The will chooses, decides and acts, and expects to be judged in its desires and lusts by the intellect. The intellect is fitted to lead mankind to its destiny, not only to rule his earthly life, but also to enable him to ascend up to God. It cannot, and may not, however, intrude into the mysteries of God. Before the fall the intellect could distinguish correctly, and the will choose rightly. By the fall the whole man was corrupted and became the slave of sin. His wickedness is situated in the wrongful decisions of his will; it affects the whole of the soul, and spreads outwards from the centre of life to embrace the whole of the outward being. Man sins wilfully [#294] against his better knowledge; as sinner he inevitably chooses the wrong, except insofar as his choice is counteracted by God's mercy. The will is taken captive by evil desires, so that it cannot follow after the good. The consequence of the fall is the corruption of the intellect. Ignorance, erroneous distinctions, spiritual darkness, and blindness to the revelation of God rule. Man

is unable any longer to recognise the good, except insofar as the Spirit of God mercifully maintains the primordial state. With reference to earthly matters, the intellect is still invested by God with outstanding gifts, as is clearly shown by the accomplishments of the heathen. But in heavenly matters. (e.g., regarding the knowledge of God and His kingdom) even the most sagacious thinker is as blind as a bat. At the fall man did not lose his intellect and will, but indeed the soundness of both. Insofar as man in this condition is still able to recognize the true and do the good (however much both are corrupted by sin), it is a gift of God. Notwithstanding the saving work of Christ, man remains throughout this dispensation a sinner. The merciful approach of the Word does not lift completely the darkness of the soul, but leads to clearer ideas and distinctions, and to a clarification of the intellect; and the mercy of the new birth and conversion turns again the heart and will to God, even though they still remain fettered by sin.

[7] Man was created for freedom, a freedom rooted in the almightiness of God. For Calvin, human freedom lies in the ability of the intellect to distinguish clearly, of the will to choose well, and of the person by his own efforts and not under compulsion to control his desires and lusts under the guidance of the intellect. In such freedom man carries out the will of God and strives for righteousness. Such a free will would enable man to inherit eternal life. He did have the opportunity of remaining in this freedom, but fell. He received the gift to be able to do so if he willed, but he had not the will to be able. In the fall he lost his soundness of nature, and at the same time this gift of freedom. Yet man though fallen in sin, did remain man, retained his intellect and will, and with them a degree of his original freedom. Although his reason is beclouded, he is still able to discriminate. In earthly affairs, e.g., in the government of home and land, in handiwork and art, he is still able to choose in a spontaneous manner, i.e., without external pressure. Of what he has differentiated, he still is able to desire the good; but he chooses from a state of unrighteousness, and acts directly from the wickedness of his heart, following after evil. He is no automaton, but can of himself no longer choose the good. Having once chosen wrongly, the will is robbed of its sound nature, and has lost the possibility of choice between good and evil. For his sins the sinner now stands before God, guilty and condemned. Redeemed by Christ, the believer is enabled in his conscience to strive towards the certainty of justification in the sight God, and towards voluntary obedience to the will of God; and he is able to utilise or [#295] neglect those external things, which are of their own selves indifferent. Man alone is responsible for his fall, and not God. Why, though, did God not create man in such a way that he could not fall? Why did He not endow him with the perseverance to remain standing? We cannot lay down the law for God. The answer lies hidden within His holy counsel. Nonetheless, man is not to be excused: he received so much from God as it was, and God was not duty bound to grant him an unwavering will. But God draws even from the fall of Adam material to His glorification, in that not only could He create man, but could also re-create fallen man unto everlasting glory. Election to eternal life cannot produce careless people.

E. The General and the Special Ethics of Calvin

[1] Calvin differentiates between two types of order: (a), the order of creation and (b), the order of salvation: and between two kinds of knowledge of God: (a), the knowledge of the Creator as the only true God, and (b), the knowledge of God as our Father and Redeemer in Jesus Christ. Following this subdivision it is possible to distinguish in Calvin's thought between (a), a general, and (b), a special religion, as well as between (a), a general, and (b), a special ethics.[8)] The general religion and general ethics concerns man as such, in other words, how man, as according to Holy Scripture, would have developed in his created condition, i.e., in a state of righteousness. Special religion and special ethics concerns the elect and regenerate person. Special religion and special ethics add by virtue of the election something special to general religion and general ethics respectively. For this reason special religion and ethics may not be generalised: They do not apply to all men. The norm of special ethics

must in its particularity be distinguished from the general norm, which applies to all people. Public life as such may not be subjected to the standards of the community of saints.

General religion (and ethics) is to be distinguished from nature-religion (naturalism): the latter is pagan. Both our knowledge of the order of salvation (and herewith the knowledge of what we have called special religion and ethics) and of the order of creation (and herewith the knowledge of what we have called general religion and ethics) are, according to Calvin, to be obtained from God's Word. As already stated, Calvin does not deny the revelation of God in 'nature', [#296] but holds that this can be understood correctly only in the light of God's Word.

In the different subdivisions of this study already considered, we have implicitly differentiated between the 'general' and the 'special' as described above.

It may be added here that it is only in the light of the distinction between general and special religion and ethics that we are able to understand correctly Calvin's distinction between church and state, and his idea of their mutual relations.[8)]

[2] The general ethics has reference to the nature of man as it was created, viz., very good, and thus offers norms to man in general; it allows us to view man in his original and normal relation to God. It answers the quest for the will of God for the whole of man's life. Calvin's answer to this is that we must come to know God's will from His law,[9)] which is the norm for the whole life. Its main purpose is that we should honour God our Creator and Father, to Whom we owe all reverence, love, fear, and obedience. The law teaches us to recognise our own impotence and unjustness, and requires that we should seek after righteousness. It calls on the one hand for singleness of heart towards God, and on the other hand for a honourable way of life and correct attitude towards men. In its deepest sense it is expressed in Christ's twofold commandment of love. Calvin demonstrates this especially in his treatment of the Ten Commandments. He proceeds from the view that in each commandment more is intended than is directly expressed by the words. We must learn to understand the underlying meaning of each commandment. In every commandment lies hidden a prohibition, and in every prohibition a commandment. The first table of the law refers to the service of God, and the second to our behaviour towards men. This second table must be understood in its relation to the first. The threats and promises of the commandments are in conformity with the righteousness and love of God; and by His majesty He calls upon us to obey. It is only from God's Word that we can learn rightly to know His will.

In his general ethics Calvin discusses among other things also the distinct but connected callings of church and state, the fact that both the government and the subjects of the state are bound by the law of God as the norm of justice, and the obligatory obedience of citizens to the political authority.

[3] The special ethics places morality in a new relation to the law of God (without doing away with it) in the light of the mercy of the gospel revelation. The gospel does not oppose the law, but rather establishes all the promises of the law, and adds reality to the shadow. The covenant, which God established with Israel, is substantially the same as that which He establishes with us, the difference between the two lying only in the manner of their ministration. [#297] Special religion runs right through both Old and New Testaments, and comes to its most perfect revelation in the person of the Mediator. We must commence from the equality of Old and New Testaments, even though the Scriptures do differentiate between them, describing the Old Testament as among other things a covenant of service, and the New Testament a covenant of freedom; and even though before the coming of Christ God elected a nation with whom He preserved His covenant of mercy, whereas since the coming of Christ there is no longer Jew nor Greek but only Christ in all.

As Mediator, Christ has earned for us the grace of God, the forgiveness of sins and salvation. His saving works are applied to our souls by the secret working of the Holy Spirit in our hearts. By faith, the sure knowledge of the mercy of God in Jesus Christ, we appropriate His benefits, and the work of our adoption as children of God belongs to the Holy Spirit. Justification by faith is therefore no merit, but the undeserved gift of God's grace. Whoever glories in the merits of works does away with

both the praise of God who grants righteousness, and the certainty of our salvation. The salvation of the faithful is based only on the elective good will of God.

Doctrines, which have a bearing on the above, as well as certain others,[10)] are considered by Calvin in detail. They are time and again set in their relation to Christian life, i.e., in relation to Calvin's ethics. It is not possible to illustrate this in detail here; and we will limit ourselves to what Calvin taught concerning repentance and self-denial, two subjects to which he pays particular attention.

The main substance of the gospel consists of repentance and forgiveness of sins. Repentance, a special gift of God, which is inseparable from faith and from the mercy of God, is a rending of the heart, a turning towards God, and a change in the soul. It arises from fear of God, and leads us to confessing and detesting our sins. By repentance we may obtain access to Christ, become conformable to His death, and obtain fellowship with Him. It frees us from the service of sin and humbles us. It consists on the one hand of the destruction of the flesh and the departure from sin, and on the other hand of the quickening of the spirit, whereby are brought forth the fruits of righteousness, mercy, and faithfulness together with devotion to God, love towards our neighbour, holiness and purity of the whole life.

The main substance of the Christian life is self-denial. We belong not to ourselves, but to God. He must guide and rule our intellect and heart. We must deny ourselves and follow God obediently with our whole heart, seeking not our own well-being, but those objects in agreement with the will of God. We should set aside our bodies as a living, *holy* sacrifice acceptable unto God. Throughout our whole life we have to deal with God. He has given us Christ [#298] (who cleanses us from our sins) as our example, so that we may display His likeness in our lives. With self-denial we must live in godly fashion, exercising restraint, justice, and piety; we must fight against the love which by nature we cherish for ourselves, and with it pride, envy, jealousy, contentiousness, imperiousness, and the like; and by honouring others we must strive after gentleness, friendliness, and graciousness. We must seek the advantage of our neighbour, not be slack in doing good, be patient and not embittered, striving after charity in all things. We must never trust in ourselves, willingly accept persecution, exercise meekness, and for God's sake bear the cross, accepting all things submissively at His hand, even punishment and suffering.

In conclusion it should be noted that Calvin also discusses Christian life (his special ethics) in its relation to church life, ecclesiastical offices and discipline and the sacraments.

[4] Calvin's general and special ethics form a unity which places the whole life of the Christian in the service of the triune God, and which requires that in our personal lives we shall be sober, just towards our neighbours, and devout towards God[11)]; a unity which includes both life within the church, and the life of home, state, and society.

F. Contemporary Calvinist Ethics and Calvin[12)]

[1] In order to indicate the significance of Calvin's contribution to ethics It is necessary to distinguish between the sciences of theology, philosophy, and of departmental or particular sciences *(vakwetenskappe).* By science we mean knowledge that is verified and systematised as far as possible.[12a)]

Sources of knowledge for science are God's Word and His creation (or cosmos). Holy Scripture is mainly, but not exclusively, the source for theology, since God's Word offers also information, which is of importance for philosophy and the departmental (or particular) sciences. The cosmos, again, is mainly, but not exclusively, the source for philosophy and the departmental sciences, since theology may not ignore the revelation [#299] of God in His creation,[13)] viewed in the light cast by His Word-

revelation.

Regarding these sources, we must discriminate between God, the cosmos as totality, and the cosmos as diversity, and keep in mind their coherence.

Theology is the science of God's revelation of Himself in His Word and works and of the vertical relatedness of the cosmos, as a whole and its parts, to God. Philosophy is the science of the cosmos (created and controlled by God) viewed horizontally as a totality and as a coherence of the fundamental diversity within it.

A departmental or particular science *(vakwetenskap)*, e.g., physics, psychology, sociology, and literature, is the science of a particular part or aspect (of the cosmos) in its particularity, of the cosmic diversity, viewed horizontally - a part or aspect, which is inextricably linked with the totality of the created cosmos.

Although distinguishable, these sciences are not separable. Sovereign in its own sphere, the one will not dictate to the others, but co-operate willingly with them. For internal cosmic distinctions theology needs the assistance of philosophy and the other branches of science. Philosophy must turn to the help of theology among other things for its basic idea, and to the co-operations of the particular sciences for its general distinctions in regard to the cosmic diversity. A departmental (or particular science) must seek its *theal* principles from theology, and among other things its fundamental concepts from philosophy[14)] According to these distinctions *theological ethics* is the science of morality in its vertical concern with God (under which may among other things be included the fall, conversion, and sanctification). *Philosophical ethics* is among other things the science of morality seen horizontally in its connection with all the diversity within the totality of the cosmos. *Ethics as a departmental or particular science (vakwetenskap)* investigates morality horizontally in its respective particularity. This threefold distinction of ethics is distinguishable, but not separable, and designated to mutual service.

The following remarks are not intended as complete, but merely to provide some outline.

[2] Calvin's theological ethics offer a monumental conception, in its grandeur and depth almost incomparable in the history of humanity. To see this, one has but to compare his *vita christiana* with what an Aristotle and a Kant, e.g., offer us. But this is only to be expected: the grandeur and depth of Calvin's vision are but those of God's Word. Contemporary Calvinist theological ethics must [#300] build further upon the foundations so soundly laid by Calvin; although here and there by way of reformation a stone may have to be re-laid.

But Calvin left us neither a philosophical ethics, nor an ethics as a departmental (or particular) science. He did, however, leave space for such conceptions, and often referred specific questions to the philosophers for consideration (notwithstanding his generally unmerciful criticism of them). Here contemporary Calvinist ethics rightly sees an urgent task set in its path: its publications in these fields hold rich promise for the future, although they are as yet often far too theological owing to the relative youth of these systems of ethics.

[3] Calvin's attitude to Holy Scripture, and to the meaning of the light of the Word of God for man's whole life, and his doctrine regarding the general and special revelation of God: these are fundamental and indispensable for present-day Calvinist ethics.

In this connection, however, we should like to consider for a moment the remarkable openheartedness of Calvin towards those of different viewpoints, despite his sharp criticism of them. We have in mind here his remarks regarding the distinguished intellectual gifts which God has granted to unbelievers, and his view that we may admire and utilise their discoveries, insofar as they are true and considered 'in Thy Light', because the Holy Spirit is their author. Are we perhaps often too negative with reference to what is offered us by those of different views? We have in mind attitudes often adopted by contemporary Calvinists towards a theory as well as an ethics of values (which is not wholly identical with an ethics of virtues); towards existential philosophy; and towards

the use of the phenomological method (i.e., the method of intuitive discernment). The danger of wrongful influence is, it is true, inherent in the acceptance of elements of truth in our consideration of the views of others. Calvin, and later also, e.g., Kuyper and Bavinck, did not escape this danger. The same fact applies to us also. But we can and may not isolate ourselves from the times in which we live. We must, however, fight against the danger mentioned. But, nonetheless, this does not discharge us from the obligation of recognising and utilising elements of truth in opposing views.

As regards the horizontal view of morality, we must take seriously to heart Calvin's firmly grounded warning that our knowledge of true religion and true ethical norms cannot be obtained from 'nature' or from history as such.[15)] In other words, naturalistic as well as historistic ethics is unacceptable. This does not deny the possibility of making a horizontal study of morality (always 'in Thy Light'), neither does it release us from the duty of such a study. This is in fact one of the tasks of contemporary philosophical and departmental (or particular) Calvinist ethics.

[#301]

[4] One of the most moving and impressive truths in the theological ethics of Calvin is that of the majesty of our triune God, which encompasses all things, a majesty full of righteousness and compassion. Present-day Calvinist ethics must not abandon this radically theocentric basis. Indeed, it is true for every ethical system that the conception of God (or of the Absolute) held co-determines the moral views developed: how powerfully does this not declare itself in the theological ethics of Calvin!

It is, however, necessary in this connection to mention Calvin's views concerning minor and subordinate causes, and the utilisation of means. These questions, viewed horizontally, belong to the task of contemporary philosophic and departmental (or particular) Calvinist ethics.

[5] Is it necessary, for our contemporary ethics, to lay bare the meaning of Calvin's anthropology, among other things regarding the likeness of God in man, divine worship, faith and love, the conscience, sin, and regeneration?

In present-day Calvinist thought, however, the problems of body and soul are in the melting pot. The traditional view (although to some extent scholastically influenced) stresses, in our opinion rightly, the duality of man (including the immortality of the soul, respectively, the resurrection of man); but thereby man's unity does become the problem. Present-day Calvinist thought (although to some extent influenced by other contemporary trends) stresses, again in our opinion rightly, the unity of man; but in such a way that the duality of man now becomes the problem. We believe that the solution of this apparent contradiction lies deeper than the problems stated, since man should be conceived as a dual-unit (analogous to the trinity of God). We have to do here with a mystery, which transcends human understanding. However, the tension created by the stated difference of opinion does have its effects on our ethics today, since the anthropological views concerned influence the views of morality (or the ethical).

We may mention in this connection that from Calvin's day down to the present, Calvinist ethics is preponderantly individual ethics set against the background of an accepted unity of mankind after the flesh in Adam, and of regenerate mankind in Christ. The acknowledgement of neighbourly love (which is inter-individual) does not as yet supply us with a social ethics. Social ethics presupposes the unity as such of communities as, for example, marriage, family, nation, and state.

As a result of the progress of the sciences of anthropology and psychology, since Calvin's day, his view of the two faculties of the soul will not easily satisfy the present-day Calvinist, even though he may be unwilling to relinquish certain valuable truths raised by Calvin in this connection. Consequent upon his [#302] teachings regarding the intellect, Calvin is often wrongly described as an intellectualist. He rejects any idea of the autonomy of the intellect (or of reason). He may with respect to the leading of the will have stressed the significance of the intellect or understanding more than, for example, that of love; but his sober view of the intellect is today a valuable bulwark for us against popular irrationalistic devaluation of man's intellect and reason.

Calvin's doctrine of indifferent matters deserves critical reconsideration.

As a result of his majestic vision of the fore-ordination of God and the views of man's freedom, which relates to It, Calvin is sometimes unjustly accused of determinism. Yet, contemporary Calvinist ethics does rightly pay more attention to an analysis of human freedom viewed horizontally, though not relinquishing Calvin's scriptural views of its vertical relation.

[6] Is it necessary to indicate the significance of Calvin's analysis of such problems as he has bequeathed us in his general and special ethics?

The distinction we have made between the general and the special ethics of Calvin has its meaning also for the distinction between theological ethics on the one hand and philosophical and departmental (or particular) ethics on the other. But we will restrict ourselves to three observations concerning Calvin's theological ethics.

a. Calvin rightly sees the whole life of man (even the cultural side) as in the service of God. Present-day Calvinists rightly feel the necessity to distinguish between religion in this wider sense and religion in a narrower sense as divine worship. This distinction is indispensable for the necessary differentiation between divine worship and morality in its specific meaning.

b. Calvin's *Institutes* as the teaching of the *vita christiana* may at the same time be taken to be a dogmatic and an ethical system. After Calvin's day, Polanus and Voetius, e.g., introduced a necessary distinction by referring dogmatics to the *norma credendorum* (norm of what ought to be believed) and ethics to the *norma agendorum* or *faciendorum* (norm of what ought to be done). Present-day Calvinists, however, consider this distinction insufficient, because with respect to the *norma agendorum* no distinction is drawn between morality (or the ethical) in its specific sense, and other norms as, e.g., respectively relating to those of divine worship (religion in its narrower sense), justice (or the juridical), and economics, and to art, language and thought. This further distinction is particularly indispensable for the furtherance of a philosophic and a departmental (or particular) ethics.

It is interesting to note that most present-day Calvinists seek the specifically ethical (or moral) in love although they differ in the narrower delimitation of morality in its specific meaning as love. Morality (in its specific meaning) is taken to be Christ's dual commandment of love, or the second of these [#303] commandments only, or even merely neighbourly love,[15a)] or as "a modal temporal refraction of the central commandment of Love as the religious meaning- totality of the whole temporal coherence of modal law-spheres"[16)] or as faithfulness in marriage and friendship,[17)] and so forth. But whatever difference of opinion may exist, all agree with Calvin in this, that the love of man for man receives its deepest meaning from the love of man for God, and that the two may not be separated. Personally we view specific morality as love towards the human person (love for self and neighbour)[18)] Self-love, surely, also belongs to the moral for is the 'ego' not compelled to recognize and value in itself the likeness of God as well as its calling given by God, for which God has given it its abilities and talents together with its circumstances and opportunities? Calvin does not exclude this view: his demand for self-denial among other things, with the expression of love for one's neighbour, is directed against sinful selfishness.

c. Calvin stresses particularly the unconditional submission to the moral law of God, simply because it is God's law and expresses His will. For this reason, and because Calvinist ethics, especially in the past, saw the relation of man to God too much as a legal relationship, the accusation of nomism is made. This accusation is, of course, exaggerated; but it cannot be denied that Calvinists from Calvin's day to the present have laid special emphasis on God's law, and rightly. But another question is whether they have sufficiently considered those moral 'things' (or 'phenomena') as such, which are subject to the law of God? We will mention only horizontal analyses of moral duties, virtues, acts and values, and more especially focus the attention on the moral demand in concrete historical situations. Here we land in the fundamental and very real problem of casuistics and (what may be called) 'situation-ethics', a problem so thoroughly handled by Dr. A. Troost in his thesis[19)] In our

opinion we should even recognize the element of truth of contemporary situation-ethics, although in a different manner than the systems concerned have done. There is a concrete demand or claim on man in the situation that man confronts, which cannot be reduced to or wholly understood by an application of general moral norms to the situation concerned. This does not exclude the necessity of general moral laws, nor the viewing of the situation in the light of these laws. The Holy Scriptures are full of the fact that God does also speak to us through the signs [#304] of the times, that there is a time to do this and a time to do something else, and that we must do with all our might what our hand finds to do. God does speak to us through historical situations also. But can we transform the claim coming to us from a concrete historical situation into what the general law of, God demands of us? Surely, historical situations do claim something more than is determined and determinable by general moral laws. But, nonetheless, we shall have to judge the concrete historical situation in its immediate, *hic-et-nunc* call on us in the light of the will and law of God, as they are revealed in His Word. At any rate, if we do justice to those moral 'things' (or 'phenomena') as such (to which moral laws apply), the accusation of nomism, i.e., of a one-sided emphasis on God's law, falls away.

[7] The comparison between the ethics of Calvin and Calvinist ethics of today is too concise, incomplete, and insufficiently reasoned to be satisfactory. But it may at least to some extent have indicated what the significance of Calvin's ethics is for contemporary Calvinist ethics. Calvin's ethics is so rich: there is yet so much to be said. Nonetheless, from what has been said, it is clear on the one hand that Calvin has laid a foundation upon which we may safely and fruitfully build further; on the other hand that his system (if such we may call it), is an open system which does give the necessary scope for building besides a theological also a philosophical and a departmental (or particular) ethics.

Obedient to God's historical law as well as to His cosmonomic order in general, contemporary Calvinist ethics is enabled to build on the solid foundations laid by Calvin, and at the same time to undertake in the course of history those tasks of today to which also our triune God calls it. This shall be done in the struggle between the kingdom of light and the kingdom of darkness, first to the honour and glory of our Lord, secondly to the advancement of His kingdom, and thirdly as a means in His hand towards the realisation of His plan on earth.

[#305]

1.14.12. A Phenomenological Analysis of Conscience*

1. Introduction

There are three main series of problems of conscience:

[a] What is conscience, what are its essential elements?

[b] How does conscience originate, how does it evolve (ontogenetically as well as phylogenetically)?

[c] What is its validity - is it fallible - what is its reliability - can it be educated, improved - can it be weakened, annihilated?

Of these three series we will give our attention to the first and endeavour to give an analysis with the help of the phenomenological method, as it is used in the phenomenological school of philosophy - by Husserl, and especially by Max Scheler.

A study of conscience is as important and interesting as it is difficult and intricate. Its import one realises when one discerns the role the phenomenon of conscience plays in religion and morals, in art and literature, in history and in our daily life. The intricacy of this phenomenon one descries when reading what is written on conscience by theologians, philosophers, philologists, etymologists, psychologists, sociologists, biologists and educationists. The lack of unanimity of opinion among the learned on the problem of conscience stands in a thorough indirect proportion to the import of this phenomenon in culture and life. Although every one of us knows what conscience is, when it upsets our emotional balance and stirs profound experiences in us, we hardly [#306] seem to know what this phenomenon is, and how it functions, when we wish to determine it in thought and to analyse it. It is not so very difficult to collect at least fifty different definitions of conscience propounded by different thinkers on the subject, and even to suggest a new one, if you should think it wise or necessary.

This rather embarrassing confusion of human thought on the subject is to some extent explicable, when we consider the profundity of this phenomenon, the thorough entanglement and integration of this phenomenon with other phenomena of consciousness, the seriousness, the personal value, the intensive arousing and the vital importance of the phenomenon in the lives of human beings with their individual and personal differences. Had conscience been a more superficial phenomenon, and thus easier accessible to penetrating thought, had conscience been less complex, relatively more isolated from other phenomena and thus easier distinguishable, had conscience been less serious, less disturbing and of less vital importance to all the different individuals with their differences - then undoubtedly conscience would not have had so confusingly many different meanings. A second group of reasons explaining the ambiguity of the meaning of conscience refers us to the laws of evolution of language and of its idioms, an evolution which, as is well known, is even more conditioned by emotional than by merely logical determinants, and refers us also to the etymological origin and evolution of the word conscience itself. A last group of reasons refers us to false logical determinations in logical analyses of the concept of conscience, to the influence of system-formation in philosophy on the conceiving of the essence of this phenomenon, and to the generally inadequate procedure in philosophy and science, particularly, in psychology and education, when this phenomenon is analysed and determined.

Time forbids to enter upon these causes of confusion now. They all, however, point to the same effect, viz. the confusing ambiguity (*Vieldeutigkeit)* of the term conscience. Different phenomena, real or imaginary, are called conscience; of the same phenomenon different concepts have been construed; almost all the analyses of whatever conscience may be, might have been, or has been conceived to be-differ. Real progress in the study of conscience is only possible, when an Ariadne-thread is found, which could lead us out of this maze of thought. This thread can only be the

discovering of that very special, unique and objectively given phenomenon, relatively isolated in analysis from the entanglement with other kindred phenomena - the objective phenomenon ultimately meant, when we speak of having experienced the voice of conscience in us. The method best adapted to this purpose is, according to my conviction, the phenomenological method.

[#307]

2. The Method

This method, in contrast with the logical and scientific generalising methods, is a method of individualisation, an intuitional method of essential differences. Not the common elements or common factors in a group of phenomena are primarily considered in this method, but the individuality and uniqueness of each phenomenon on account of what it is, just what it essentially is. This method differs further from other methods in maintaining as the prime criterion of analysis the distinction between the essential and the unessential or accidental elements of the phenomenon concerned, and in eliminating by the use of this distinction step by step the unessential elements until the ultimate essence of the phenomenon is grasped in its self-evidence as purely and as clearly as is possible. The phenomenological method is a technique of intuition. Intuition may be defined in contrast with sensual observation as rational observation of the immediately given ultimates. We all have such intuitions when we grasp ultimate meanings, when we grasp self-evident axioms, when we distinguish between the moral, the immoral and the amoral, between greenness and redness, between two and three, between left and right, between the beautiful and the ill ugly, between love and hate, and so forth. We however generally perform these intuitions in an impure and prejudiced way. The phenomenological procedure is a method in which these intuitions are controlled as strictly and as objectively as possible, and which essays to purify our daily intuitions from our prejudices and from the haphazard way in which we generally perform them. The phenomenological method is in consequence not concerned with the causes and the evolution of phenomena but with their essential nature on account of which they are just what they ultimately are. In so far as the inductive method of the empirical sciences is a causal, a generalising, an aposterioric method, formally giving results of probable value, and in so far as the phenomenological method is intuitional and is concerned with essentials, individualises, is *a priori* and formally gives results of apodictic value, these two methods are mutually contradictory supplements.

A phenomenological description generally takes the form of: X is not A, not B, not C, not D, but is X. Logically this is mere tautology. Phenomenologically, however, it is the discovering or indication of what X essentially is. These steps are not logical arguments and are not intended to give logical demonstrations; they only intend to direct your intuition to what ultimately is meant. The self-evidence of the ultimate, which you are supposed to grasp, is the phenomenological proof. These steps have therefore only a methodological value, and only show the way to arrive at the self-evidence of the ultimate concerned.

The phenomenological method reveals ultimates or makes the implicit essence [#308] of the phenomenon explicit. The following metaphor may illustrate what is meant. The accidental or unessential encloses the essential as a shell encloses a kernel, and to arrive at the kernel the shell has to be peeled off. Likewise, to arrive at the essence of a phenomenon the non-essential cover has to be stripped off. This stripping-off Husserl calls *Einklammerung,* i.e. put into brackets. For instance, if one wishes to grasp the essence of a clock, one must deliberately divert his attention from the unessentials, e.g. that it may be made of wood or of metal, that it may be driven by a spring or by electricity, that it may have fixed movable pointers, and so forth. All these attributes have to be put into brackets or to be stripped off. This will be evident if you compare a spring-driven clock with a sundial or with an hour-glass. By thus diverting your attention from the unessentials, the essence will appear on its own accord, in this case, that a clock is an instrument for measuring time. On the other

hand no clock can be made, i.e. the essence of clock-being cannot be realised, without covering it, i.e. without using metal, or wood, or glass, or a spring, or electricity, etc. The same procedure may be applied to many phenomena, e.g. sympathy, pride, life, organism, colour, time, space, number, light, and so forth. This method is primarily only applicable to immediately given phenomena and therefore not to God or deity, nor to construed concepts of science, as for instance the electron, the gene, the monad, etc., as realities; only secondarily it may be applied to one's concepts, for instance the concept of God, the concept of an electron, and so forth, which then is a phenomenologica1 analysis of our concepts of God or of phenomena and not of e.g. the objectively given phenomena themselves.

Having arrived at the core of the phenomenon, its ultimate essence, it will be many a time a matter of the utmost difficulty to describe it, as for instance is the case when you endeavour to describe to a colour-blind person the ultimate quality of greenness. The ultimates have to be seen or to be grasped in their self-evidence. When the phenomenologist arrives at such an ultimate *(ein Urphenomen)*, which cannot be described in any direct way without falling into tautology, he generally makes use of a metaphorical or of analogical descriptions. Such indirect descriptions have no logical validity and are no proof, nor may they be taken literally - they are only used as a last resource to point out to your intuitive eye in an indirect way the nature of what is seen and meant. The self-evidence of the characteristics thus indirectly revealed and described is the only proof the phenomenologist can and intends to give.

It is necessary, whenever applying this method, to put aside all knowledge, theory, prejudice, etc., you may have of the phenomenon concerned and to allow the phenomenon to speak for itself, to reveal its ultimate essence and meaning in its own objective light.

[#309]

After this somewhat superficial description of the method, we may now proceed to the subject of our lecture.

3. The Groups of Conscience

Collecting all the different real and imaginary phenomena, either popularly or scientifically honoured with the name of conscience, we can divide them into six main groups, of which the first three may be eliminated as they clearly do not reveal to us the phenomenon we are in search for.

The first group is the metaphorical group. One may speak of the conscience of the twentieth century, the conscience of humanity, the conscience of the government, the conscience of the church, the conscience of the Labour Party, and so forth. You will find no one definite objective phenomenon directly in correspondence with these metaphoric expressions.

The second group somehow identifies conscience with the whole person, the whole human nature, the whole moral character, etc. So says, for instance, MacDougall: "Conscience is the whole moral personality, is identical with moral character." It is however clear, I think, that when we speak of the voice of conscience in us, or of the workings of conscience in man, we do not mean his whole personality, but some very definite and individual phenomenon within the moral sphere. Such very indefinite and vague determinations of conscience do not disclose the phenomenon in its identity and uniqueness to our view, but conceal it. It is evident, I think, that many moral processes and functions in man, as for instance the moral judgments of others, the moral counsels to others, the love of your fellow-beings, etc., may not be identified with con- science, and that what we ultimately mean by conscience is not the whole moral nature, moral personality or moral character.

The third group identifies conscience with moral consciousness. Rashdall and Elsenhaus, for instance, do this. The phenomenon we are in search for is not the moral consciousness. Conscience

is personally bound in the sense that it is aroused or stirs only when one's own moral value and moral welfare is at stake, but never when the moral value of other persons is at stake, at least in so far as the person concerned is not responsible for it. If I hear, for instance, of a theft or of a murder somewhere in China, I may perhaps venture to pass a moral judgment on those deeds, but my conscience will not stir in me on account of what was thus done. Conscience has to do only with your own personal comings and goings, and not with those of others, in so far as you have no responsibility for them. In this sense conscience is the most individual, the most egocentral and egopetal of almost all your experiences. Moral consciousness, [#310] however, is not limited to the value of your own deeds and dispositions - it passes judgments on others too. This distinction now is not meant as a mechanical division in the sense that all processes and functions of moral consciousness, which relate to other persons, do not constitute conscience, but that those which relate to one's self do constitute conscience, as many a process in moral consciousness relating to your self, for instance moral self-love, humility, etc., is not equivalent to conscience either. In conscience your knowledge and experience of your moral worth has a new colour and depth, a new meaning, a peculiar kind of personal actuality, of uniqueness and seriousness which moral consciousness as such of others and of yourself lacks. Accordingly conscience and moral consciousness are not equivalent.

These three groups, viz. conscience in a metaphorical sense, conscience as equivalent to moral personality or moral character, and conscience as identical with moral consciousness, we eliminate, because they evidently do not reveal to us the identity and uniqueness of that definite and objectively given phenomenon, which we mean when we speak of the voice of conscience or of conscience as a unique and real experience.

The other three groups identify conscience somehow with moral knowledge, somehow with moral will or moral strivings and conations, and somehow with moral emotions respectively. They may be called the rationalistic, the voluntaristic and the emotionalistic concepts of conscience respectively. The rationalistic concepts may be either intellectualistic in so far as it attributes to conscience some syllogistic function or other, or it may be intuitionistic in so far as is maintained that moral knowledge is attained immediately by some function of immediate or intuitive evaluation or other. The rationalistic concepts of conscience take conscience to be moral knowledge, or some kind of moral sense, or of moral intuition, and so forth. The voluntaristic concepts of conscience identify conscience somehow with moral will, moral strivings, moral aspirations, moral force, moral instinct, or moral urges, etc. The emotionalistic concepts of conscience take conscience to be equivalent to moral emotional experiences, moral feelings, moral shame, remorse, compunction, sorrow, moral happiness, and so forth. These different concepts of conscience refer to different kinds of moral phenomena, aptly or inaptly called conscience, and suggest to us the following hypotheses; (a) the essence of conscience is a moral syllogistic function; (b) it is an intuitive moral evaluation; (c) it is a moral driving force; (d) it is a moral emotional experience. Our phenomenological procedure will have to examine the validity of these hypotheses in our analysis of conscience, and to strip off, or to put into brackets, those attributes or elements, which do not reveal to us the ultimate essence of conscience in its identity and uniqueness.

[#311]

4. Conscience and Moral Knowledge

Imagining before our mind's eye the experience of a phenomenon we undoubtingly take to be the voice of conscience, our first question concerning it is: Does this phenomenon essentially presuppose moral knowledge? - And our second question will be: Is the phenomenon essentially identical with moral knowledge, especially with moral knowledge concerning the value of our own deeds, dispositions and character?

With regard to the first question the answer is evidently in the affirmative: Conscience essentially

presupposes moral knowledge, knowledge of moral values, of norms, of standards, of laws, in short, of the moral thought. Conscience would be impossible without some moral knowledge or other. Where conscience stirs, we even find it to be very sensitive to delicate nuances of moral value. He, who intends to subdue conscience, generally does so by deliberately diverting his attention from the moral value of his deeds or dispositions, which aroused it. This kind of ostrich-policy clearly proves the case. We may concede to all rationalists that moral knowledge is somehow an essential condition of conscience.

This, however, does not yet mean that moral knowledge in some form or function is equivalent to conscience. You may have moral knowledge of the doings of others; this is not conscience. You may even have moral knowledge of your own doings without conscience stirring in you. Take for instance an extreme example of a hardened criminal, who definitely may know of the immorality of his deeds and character, but who may enjoy it and even cynically laugh over it. This kind of moral knowledge of one's own deeds everyone may experience in his life some time or other, but no one will identify this kind of moral self-knowledge with conscience. We cannot therefore concede to the rationalists that moral knowledge as such in each form or function is identical with conscience. Rationalists are either intellectualists or intuitionists. Intellectualists, for instance Cronin, Jodl, and many others, generally conceive the essence of conscience to be a syllogistic function of applying moral standards to particular deeds or dispositions. Intuitionists, for instance the Moral Sense School, Schopenhauer, Rashdall and others, conceive the essence of conscience to be some kind of immediate moral evaluation. The phenomenologist, Max Scheler, Nicolai Hartmann, von Hildebrandt and others, have recently given profound, although non-rationalistic, analyses of the moral intuition or of the immediate moral evaluation - but they rightly do not identify this moral intuition with conscience. Whether now somebody attains moral knowledge in a syllogistic or in an intuitive way or, as usually, in both ways - none of these is identical with conscience, however much conscience may essentially presuppose [#312] them. Intellectualists and intuitionists are in the right in so far as they attribute to conscience the element of moral knowledge as an essential element; they err when they identify conscience with either some moral syllogistic function or with some kind of moral intuition. Had conscience been nothing but moral knowledge as such, its power and influence as well as the role it played in culture and life would have been exceedingly small, its incessant coercion would have been inexplicable. Could a Saul, a Macbeth, a Raskolnikov, be understood if conscience were nothing but moral knowledge, either syllogistic or intuitive? It is something more profound and more central than mere knowledge that calls a halt to our experiences and bids us to review our life, our intentions and our acts.

5. Conscience and the Moral Driving Forces

The voluntaristic theories of conscience take the compelling factor, the moral driving force, as the essence of conscience. Conscience may be some moral drive or moral urge, it may be the moral imperative, the practical reason, the moral will, or it may be a moral instinct, a moral disposition, or a moral determining tendency, or the love of the good and the aversion to the bad, and so forth. These compelling factors may be of moral nature only, or they may be deepened and supported by and integrated with religious factors. The Catholic 'synteresis' emphasises the voluntaristic aspect of conscience; it is *stimulans ad bonum et remurmurans malo.* Paul Häberlin conceives conscience to be the moral force tending to realise the personal idea. Martineau, Beneke, Lipps and others also conceive the essence of conscience voluntaristically.

Does conscience essentially presuppose this moral driving force, the love of the good and the aversion to the bad? It seems to me evident that without an active tendency towards moral elevation and away from moral debasement conscience would be inexplicable and even impossible. Why

should conscience express itself in pangs and compunctions, if there were no real necessity for man to strive for the good and to subdue the evil, and if man did not experience the original moral urges to be of basic import? The active tendencies to realise the moral good is essential to conscience; without which it could not be. The voluntarists are right when they insist that the moral driving force is somehow an essential condition of conscience.

This, however, does not mean that conscience is identical with some or all of the moral determining tendencies. The moral dispositions and inclinations, the moral will, the experience of the call of duty, or of the call of your ideal vocation in life, the love of your neighbour and of yourself, the love of God, and so many more moral driving forces, are all possible without the experience [#313] of conscience. When one, for instance, hears the call of duty and enthusiastically obeys this call, no conscience stirs in him. This is a moral experience of unique import, but it is not conscience. When, however, you feel disinclined to obey the call of duty, or you experience some inner check or obstacle to obey, then conscience may stir in you, may emphasise it to be your duty and may compel you to attend to the call. If you fulfilled your duty without the support of conscience, you may experience some moral satisfaction or happiness, which is not equivalent to what is generally called good conscience. But if you did your duty, and experience the possibility that you could have disobeyed the call, the soothing knowledge of not having disobeyed brings that tranquillity of mind, which is called good conscience. Another example may illustrate the difference between conscience and the moral elevating tendencies as such. If somebody intends to arouse moral love and moral aspirations in an audience, he has something quite different in his mind and will make a quite different appeal to his audience than would be the case if he intended to arouse his audience's consciences. In the first case the attractiveness of the positive ideal will be emphasised; in the second case he will primarily refer to the unpleasant and improper state of the present and past situation; in the first case he will appeal to their love and ideals; in the second case he will emphasise that they may not allow the present condition to remain as it is, and he will point out to them their responsibility and duty. A third example will suffice. You may love your neighbour unselfishly without your conscience being aroused; but whenever you allow selfish motives to intermingle with this love, conscience may stir in you. These examples clearly indicate that moral urges are not equivalent to conscience and are possible without conscience being aroused. They also indicate that, although conscience essentially presupposes these activities towards moral elevation, conscience somehow also stands in a very definite relation to the actual or potential immoral and evil tendencies. Conscience then not only presupposes moral urges, but presupposes the actuality or potentiality of immoral inclinations or deeds as well. It is on account of these latter only, that in conscience you experience your moral value and moral welfare to be at stake. From this we may deduce that no conscience were possible, if there were no immorality or evil in man - that the perfect holy is essentially in no need of conscience, and that the perfect immoral being, who has no moral urges whatever, could have no conscience either. In consequence conscience cannot be taken to be simply equivalent to the moral driving forces or to the moral determining tendency as such, however much it may presuppose it. The voluntarists err when they somehow identify conscience with the moral will or with the moral driving forces.

[#314]

6. Conscience and the Moral Emotions

The emotionalistic theories of conscience identify conscience with moral emotions. This is done in the theories of Scheler, Leslie Stephen, J. S. Mill, Höffding and others. Does conscience essentially presuppose moral emotional experiences? What would conscience be, if it were without its pains, pangs, compunctions, stings, twitches and qualms - if there were no remorse, fear, shame, despair, sorrow - if it aroused no feeling of impotence, of unworthiness, of defilement, or if it gave no feeling of peace, of calm, of joy, of serenity and of tranquillity of mind? Without emotional experiences conscience must fall back upon mere moral knowledge which, as we have seen, is as such no

conscience. Conscience does essentially presuppose moral emotions. We may even go further and maintain that conscience finds its most profound manifestation and its most adequate expression in emotional experience. This means that conscience essentially is an emotional experience, that the voice of conscience is the voice of the heart. The emotional experiences are the personally innermost experiences in human life. No experience of man is as intimate, as central and as profound as the emotional. What you know, remember or may think about, what you wish, desire or may will, is not so intimately and profoundly your own as what you experience emotionally. What you experience emotionally becomes in a sense personally more real and actual than what you experience in other ways. The emotional experiences confront one with personal deeper realities than other experiences. The knowledge of your moral guilt is not as intimate and as personally real to you, as the emotional experience of being morally guilty or base. Conscience finds it's highest, most adequate and most personal expression in the emotional undulations and tensions.

Conscience, then, is essentially a moral emotional experience. This does not yet mean that every moral emotion is an expression of conscience. We have already noted that conscience stands in some definite relation to the actual or potential immoral and evil tendencies. Many moral emotions, e.g. the happiness of having assisted the needy and the sick, or the gratitude of having been saved or of being loved, and so forth, do not presuppose the immoral and are possible without immoral inclinations and tendencies. Such emotional experiences do not give expression to the voice of conscience. Only those moral emotions, in which one experiences that one's own moral value or moral welfare is or somehow could have been at stake, are identical with the experience of conscience. Conscience in consequence stands in a very definite relation to the experience of real or possible moral guilt. Without the phenomenon of moral guilt, real or possible, conscience would not be. This now means that in conscience you not, only know of your relation to moral guilt either intellectually or intuitively [#315] you not only strive towards moral elevation, but that you experience this relation to real or possible moral guilt emotionally as a most intimate, personal and fundamental reality. In the bad conscience you experience your moral guilt as an undeniable, unavoidable and most unpleasant fact; in the warning or admonishing voice of conscience you experience this personal guilt as a menacing possibility, as something to be avoided at all costs; in the good conscience you experience the tranquillity or calm of not having succumbed to the immoral and evil, or of being not-guilty. Even the *good* conscience is no conscience, when it is not definitely related to the experience of being *not-guilty*. The emotional experience of your own goodness is no good conscience, and no experience of conscience whatever, but an immoral Pharisaic experience. So we arrive at the kernel or the essence of conscience as the emotional experience of your personal relation to real or possible moral guilt - the emotional experience of your moral value or moral welfare being at stake.

7. Summary

Summarising the first part of our phenomenological analysis, we get the following results. There is no real, definite or objective phenomenon of conscience corresponding to the metaphorical concepts of conscience. Conscience is not equivalent to moral personality or moral character, nor is it identical with moral consciousness. Conscience, essentially presupposing intellectual and intuitive moral knowledge, is not identical with such knowledge or with any such function of knowledge. Conscience, essentially presupposing moral determining tendencies and moral driving forces, is not identical with any or all of them. Conscience, finding its ultimate expression in the moral emotional experiences, is not identical with all moral emotions, but only with those in which a definite personal relation to one's own real or possible moral guilt is experienced. This now leads us to the second part of the phenomenological procedure, viz. the positive analysis, which intends to reveal the essence of the phenomenon as clearly and as profoundly as possible.

8. Is Conscience Normal or Abnormal?

What now is this emotional experience of your personal relation to real or possible guilt? Naturally, of course, it is generally a very unpleasant experience and nobody wishes to revel in it, but on the contrary would prefer to repress it. Conscience, however, generally does not suffer suppression, and incessantly [#316] compels one to attend to its call. But why should we yield to its insistent summons? Is this incessant coercion of a normal nature, or is it some kind of abnormal experience, as is, for instance, the case when we suffer from *ideas fixes*? Even there where one's guilt is unknown to everyone and no social danger of persecution or punishment is imminent, as is so clearly pictured in the case of Dostojewski's Raskolnikov, one is incessantly reminded of one's moral guilt and is even driven to some public confession or other. Why did Juda Iscariot even hang himself, knowing that his deed enjoyed public approval? Are such manifestations of conscience, and those for instance of a Saul, a Macbeth, a Hamlet, and of so many others, mentally normal phenomena? Or do the manifestations of conscience, arid especially the acute compunctions, belong to the realm of psychopathology? Nietzsche, for instance, takes conscience to be an acute mental disease. Freud's analysis of conscience does not amount to anything much different. Conscience itself, on the other hand, avows and testifies that it is of a highly normal nature and places us before truths and realities of deeper and more serious significance than our daily experiences do. If we endeavour to understand conscience from a merely biological point of view, as is done by Darwin, Bain, Freud and others, I think that conscience must be conceived to be an abnormal phenomenon, ultimately some kind of mental disorder. If we endeavour to understand conscience from a mere sociological (and anthropological) point of view, as is done by Paul Ree, Nietzsche and others, conscience must ultimately also be taken to be some form of mental disease. No thoroughgoing biological or sociological (and anthropological) explanation of conscience will ultimately rescue the highly normal character, of which conscience itself so clearly testifies phenomenologically. One may, however, on the other hand try to understand conscience from a superbiological and supersociological (or superanthropological) point of view, as is given in the religious point of view. Conscience may then be taken to be the expression of the will of God in man, or an emotion, which places man before the judgment of God, or a revelation of God in man, and so forth. Conscience is viewed from the religious point of view by Calvin, Cardinal Newman, Scheler, and many others. This rescues, of course, the normal nature of conscience, because what may seem biologically and sociologically as an abnormal conduct or an abnormal state of mind, may be seen from the religious point of view to be highly normal - for now man is seen not in his relation to animal organisms and the laws of biology, nor in his relation to his co-human beings, and the laws that govern their social interactions; but he is seen in a very definite relation to the supercosmic Being, to God, and this last relation is irreducible to any of the mere cosmic relations. Against this religious interpretation of conscience, however, counts the fact that although many experiences of conscience are based on [#317] definite religious experiences, many other experiences of conscience do not seem to presuppose these. Many persons who consciously do not believe in the personal revelations of God, and even those who may not consciously believe in any God, to whom they are responsible for their doings, still may have and have very definitely experiences of conscience. Conscience as such is not necessarily a religious phenomenon. Notwithstanding this, conscience avows itself, phenomenologically seen and subjectively experienced, to be of a highly normal nature. It is especially of this problem that a phenomenological analysis must give a feasible and evident solution, disclosing intelligibly the uniqueness and identity of the phenomenon.

9. Conscience and Moral Guilt

This now necessitates us to analyse phenomenologically the experience of moral guilt, which constitutes in some way or other the essence of conscience. The phenomenon of moral guilt requires

essentially not only a person who is guilty, but also a somebody to whom he is responsible for his shortcomings. Guilt ought not to be, and requires for its annihilation either punishment or forgiveness, and in consequence someone who can punish and can forgive. That this someone is not the guilty person himself is clear, when we consider how meaningless in this respect self-punishment and self-forgiveness is. Man is not his own final judge when he is morally guilty. Nor is juridical punishment or acquittal equivalent to and essentially exchangeable with moral punishment and forgiveness. When morally guilty everyone experiences these relations of moral guilt consciously or dimly. The point at issue now is the following: to whom is the conscience-smitten person, according to a phenomenological analysis of conscience, responsible for his guilt of which his conscience testifies? He is not responsible to himself, as he experiences himself as a whole person guilty, without any pretensions to be his own lord and master in this matter; it is essentially not his business to punish or to forgive himself, although he may seek some relief in self-punishment and self-chastisement. Nor is he in this matter in any ultimate sense responsible to his family, to his friends, to the court of justice, to the state, or to humanity. Who of these could claim an essential and final right to forgive him absolutely and to release him entirely from his moral guilt? He does not experience himself in any ultimate sense responsible to any of them. The more the voice of conscience claims him, the more he knows all these to be unessential and irrelevant to what is now most important to him. He essentially does not suffer their interference, unless he seeks relief in some confession or other. Even those persons whom he may have wronged or injured – [#318] although they may forgive him as far as they are concerned - cannot in any ultimate way release him from his moral guilt, and it is exactly this that he is in need of. Nor does he feel himself in any sense responsible to the moral law he transgresses - for who expects a law as such to punish or to forgive, unless he somehow thinks the law personified? It is very significant that no biological or human being or group of human beings can be indicated who, according to the essentials of moral guilt as experienced in conscience, are principally in a position to release him from his guilt, or to whom he experiences himself ultimately responsible for his guilt. Conscience seems to point beyond itself to a sanction higher than that of any cosmic creature. This is corroborated by conscience itself in many other regards, as is evident, among others, in the following examples. Cardinal Newman says: “The wicked flees, where no one pursueth, then why does he flee? Whence is his terror? Who is it, that he sees in solitude, in darkness, in the hidden chambers of his heart?” In conscience we experience shame, even there where public opinion approves of our deeds. Before whom are we ashamed of ourselves? In conscience we experience our guilt to be universally known, even when we are quite certain that no human being knows anything about it. To whom, then, should our guilt be known? In conscience we experience ourselves to be solitary and forsaken, although we may have all our friends nearby and around us. By whom are we forsaken and from whom are we separated? In conscience we feel despair, although there may be no human reason for despair whatever. Why do we despair? In conscience we feel remorse and sorrow, although the deeds done may have brought us nothing but profit and advantages. Why, then, are we sorrowful, whom have we grieved? In conscience we dimly recognise a law above us, and the breaking of this law causes our compunction. Whose law have we broken? We do not feel compunction at breaking mere human law. In conscience we experience this lawgiver, whoever he may be, to be absolutely righteous and just; and doubt of this would annihilate conscience. That this lawgiver has every claim on us, and we are not entitled to any claims on him, that we are absolutely dependent on him, conscience discloses phenomenologically as well. These questions are either meaningless and the suggested interpretation of these indications of conscience wrong (but then conscience ultimately does belong to the realm of psychopathology), or they are significant and sensible, but then conscience essentially points of its own accord beyond man to some infinite Judge, whose existence and claims would make the functioning of conscience a meaningful and highly normal experience. This is what Cardinal Newman means, when he says: “Conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward beyond itself, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions, as is evidenced in that keen sense of obligation and responsibility, which informs [#319] them.”[1)] Joseph Butler[2)] points to the same relation when he says that “conscience naturally and always of course goes on to anticipate a higher and more effectual sentence, which shall hereafter

second and affirm its own." Max Scheler refers to the same relation when he maintains that in the workings of conscience, in its warnings, admonishings and judgings, conscience points forward to an unseen infinite Judge. Conscience would, according to Scheler, fall apart into a multiplicity of processes and its unity and uniqueness would be lost, if a relation of conscience to a holy and infinite Judge were lost out of sight; in other words, the functions of conscience itself point directly towards God. Just as different clues and circumstantial evidences may point to one and the same person, the recognition of whom renders all that happened in some case concerned intelligible, so the different manifestations of conscience and its features necessitate the acceptance of an infinite Judge to make conscience essentially an intelligible phenomenon. Without this common point of reference all the processes and manifestations of conscience fall apart and become essentially meaningless. Conscience then phenomenologically analysed in its wholeness, uniqueness and identity refers beyond itself to an infinite personality whom we may fear, from whom we may wish to flee, who is omnipresent, before whom we may feel ashamed of ourselves, who is absolutely just and righteous, on whom we are absolutely dependent, and who has every claim on us. Conscience in its essential characteristics points beyond self and anticipates God. This anticipation renders conscience intelligible, significant and a highly normal experience. It is the relation of man not to biological organisms and laws, nor to his co-human beings and social laws, but to a superhuman Being, that gives to conscience its uniqueness, identity and serious character.

10. Conscience a Theal Phenomenon

This, however, does not mean that conscience is of necessity a religious phenomenon. Religious experiences are constituted by the consciousness of a personal relation to a superhuman Being, the consciousness of whom is given in the momentum of revelation. In experiencing religiously, you consciously know and feel yourself before the sight of some divine and revealed Being. This is not a necessary condition of conscience; the relation of conscience to an infinite Judge does not presuppose the momentum of revelation nor the consciousness of, or faith in such a revelation. Conscience may, of course, be integrated with religious experiences - but where this is not the case, conscience only refers to, [#320] anticipates, the infinite Judge, notwithstanding that the conscience-smitten person may be unconscious of this reference or anticipation. Conscience does not presuppose some positive revelation of the anticipated being; religious experiences do. On the other hand, conscience is more than a mere moral experience, as is given, for instance, in your moral judgments of others, in the hearing of the call of duty, in loving your neighbour, and so forth. The mere moral experiences do not refer to a personal relation to an infinite and unseen Judge. In order to arrive at a clear distinction of the matters at issue, I have suggested the use of the term 'theal'. Theal connotes a formal relation between man and God, which is not necessarily a religious relation. That man, for instance, is a creature of God, is not a religious, nor a cosmic, but a theal relation. In this sense, then, conscience is not necessarily a religious experience, is more than a mere moral experience and is essentially a theal experience.

I am phenomenologically convinced that if you take conscience and its testimonies seriously, i.e. if you take conscience to be a highly normal experience, you must accept the consequence of its theal character. If you principally deny the thealness of conscience, you must in consequence ultimately deny its normality and leave the last word in the analysis of this phenomenon to psychopathology, as Nietzsche consistently does.

The religious theories of conscience, such as are advocated by Cardinal Newman and others, err. It is not essential to conscience that God should speak personally to us in our conscience, nor that conscience is a positive revelation of God. If we do want to speak of a revelation of God in conscience, this may only be maintained as an indirect and negative revelation. If we may call the image of the sun in a mirror or in water an indirect revelation of the sun, and our immediate perception of the sun a direct revelation, the metaphor may somehow suggest what is meant. In the religious experiences

the revelation is experienced directly and as coming from the one who reveals himself. In conscience the revelation of the infinite judge is given in the experience of moral guilt and not as coming directly from the one to whom the experience refers, or whom it anticipates.

Conscience is essentially a pre-religious experience, but finds its most lofty significance, and its most adequate fulfilment, when it is woven in and integrated with our religious believing, aspirations and emotions and with our personal and conscious service to God. Then the experience of your personal relation to moral guilt becomes an experience of your personal relation to sin, and in the experience of the forgiveness of sin conscience finds its most adequate rest and what is essentially adapted for the extraction and annihilation of its sting. Only in the religious experiences do we find that necessary and ultimate satisfaction of conscience, which conscience is essentially in need of - but which it could not afford of itself.

[#321]

11. Conclusion

It is this theal character of conscience which constitutes its ultimate essence, and which gives to conscience its personally intimate and serious significance. It is the thealness of conscience which gives it an evidence (or, as Butler would say, an authority) of its own, and which confers on it its peculiar power, its peculiar sting. Conscience, in a sense, stands above and opposes man, incessantly calls a halt to the flow of his daily experiences when necessary, bids him to review his life and acts, warns him in regard to his intentions, and summons him to strive for moral elevation; it generally does not suffer repression, and forces man to take notice of its summons, although he may definitely know what conscience has to say to him and may think it expedient to ignore its summons. The uniqueness of these experiences lies in their theal relations: man has here primarily nothing to do with his surroundings and his co-human beings, but ultimately stands wittingly or unwittingly before some infinite Being above him - and this is to him in his experience of conscience more important and of a more serious nature than anything he generally comes across in his daily life. It is interesting and significant to attend to this theal uniqueness of which conscience testifies in such singular ways, and which gives to conscience its peculiar depth and intimacy.[3)]

Conscience, in its summons, monitions and judgings, is a peculiar kind of danger signal, warning us of super-biological and super-sociological dangers, the dangers of our moral and personal welfare, the most intimate and deepest welfare of personality, being at stake. It is peculiar, too, that the higher man's moral elevation may be, the more sensitive and marked the reactions of conscience are; and that the more indifferent man is to the moral value of his deeds and character, the less conscience irritates him. Absence of the voice of conscience is in consequence no sure criterion of moral integrity.

Conscience places man before a deeper and more significant reality than the reality of our daily interests. The experience of this reality may permeate our whole moral life. It may strengthen our moral urges, driving forces and aspirations; it may give to our sense of duty a peculiar moral piquancy; it may press us to action, encourage us to perseverance, stimulate us to the fulfilment of our vocation in life, or to the realisation of our personal idea. Conscience, ultimately an emotional experience, has its undoubted influence on our moral exertions [#322] and aspirations. It has its influence on our moral knowledge too, making us more sensitive and open-minded to distinctions of moral values and moral standards. Conscience directly and indirectly influences and permeates our whole moral consciousness, giving it a new colour, a new tone, a more profound depth. It even penetrates the depths of our moral character and personality, conditioning in these depths a unique attitude and quality generally called conscientiousness. In these ways the kernel determines in more than one aspect the form and the features of its shell. Conscience, intermingled and entangled with almost all the other phenomena of moral consciousness, through which alone it can realise itself, may

be clearly experienced in its uniqueness - but at the same time the entanglement impedes a univocal determination of it in thought as well as a clear scientific analysis. Moreover, on account of its profound and intimate personal nature it appears in different persons with their personal distinctions in different ways. In the active and practical type conscience reveals itself predominantly prospective as the warning and admonishing conscience. In the contemplative and introverted type conscience reveals itself predominantly retrospective as the bad and the good conscience. In one type it leads to action, in another type it hampers all activity. In one type it may be very influential, in another type it hardly has any influence at all. Compare, for instance, the appearance of conscience in a Hamlet, in a Macbeth, in a Raskolnikov, in a Saul, in a Judas Iscariot. Also on account of this integration of conscience with the personal characteristics, one is hampered in one's attempt to grasp it purely in its ultimate essence and uniqueness. It is, as I see it, only possible to penetrate the coverings of conscience and to grasp its ultimate nature and unity, when one consistently uses the phenomenological method. An attempt of this nature I intended to give in this lecture, although I am keenly aware of the inadequacy and the imperfection of my analysis. On the other hand this method is in need of the supplement of many other methods and only with the co-operative use of all adequate methods will it be possible to understand the important role of conscience in human life.[4)]

[#323]

1.14.13. Calvinisme as Wortel van ons Volksbestaan*

"Ons gaan met 'n vaste vertroue op 'n alsiende en genadige God wat ons altyd sal vrees en in alle nederigheid sal probeer gehoorsaam." So lui 'n uitspraak uit die manifes van Piet Retief.

"Ek is oortuig dat God Sy mense nie sal verlaat nie, al lyk dit so. Daarom onderwerp ek my aan Gods wil. Hy is die Heer, Hy het al die harte in Sy hande en bestuur hulle na Sy wil," het S. J. P. Kruger gesê toe hy verneem het van die vrede na die Tweede Engelse Oorlog.

Is dit nodig om dergelike uitsprake te gee van 'n Andries Pretorius en 'n I. M. T. Steyn, van 'n Christiaan de Wet en 'n Koos de la Rey, van 'n J. D. Kestell en 'n J. D. du Toit? Uit dergelike *Godsvertroue* spreek die gees van die Calvinis. "Die Godsvertroue staan vas, of dit golfies is wat saggies teen die rots kabbel, en of dit skuimende branders is wat daarteen slaan. Hierdie geloofsvertroue gee hom die versekerdheid dat alles uit God is, deur Hom en tot Hom. Hy spreek dit uit in geloofstaal: ‚God is 'n toevlug en sterkte ...Daarom sal ons nie vrees nie, al skud die aarde en al wankel die berge weg in die hart van die see'. Sy oor hoor die stem uit die ewigheid: ‚Ek sal jou nooit begewe en jou nooit verlaat nie.‚"[1)]

Vergelyk met hierdie taal die gebed van Jan van Riebeeck. Vergelyk hiermee uitsprake van die Sinode van Dordt, van ons Nederlandse Geloofsbelydenis (onder andere artikel XIII), van die Hugenote (onder andere van Casper de Coligny) en van Calvyn.

Vergelyk hiermee die openbaring van God Self in Sy Woord.

Nie verniet eindig ons met hierdie revue by die Heilige Skrif nie. Want al die betrokke uitsprake grond hulle op die Woord van God. Die geloof in die Bybel [#324] as die onfeilbare Woord van God Self, Skepper van hemel en aarde, van God Drie-enig, en die geloofsoortuiging dat waar God spreek, alle menslike teëspraak sal ophou - dit is kenmerkend vir die Calvinisme.

As *eerste fundamentele beginsel leer* die Heilige Skrif ons: *Uit Hom, deur Hom en tot Hom is alle dinge. Syne is die heerlikheid tot in ewigheid. Amen* (Rom. 11: 36). Hierdie radikaal teosentriese waarheid lê ten grondslag van die Calvinistiese kennisse Gods, van die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing en van die Calvinistiese lewenshouding, lewenstyl en lewenswandel.

Volgens die Heilige Skrif - en daarom vir die Calvinis - is hierdie grondbeginsel universeel: dit betref alle dinge. Kenmerkend is dan ook dat die Calvinis universeel uit hierdie grondwaarheid lewe en die universaliteit van hierdie beginsel konsekwent bely. Hy weet dat God *alles* bestuur en *alles* beskik, dat *alles* in Sy hande is en dat die mens in *alles* wat hy doen en laat, voor Gods aangesig staan en vir *alles* wat hy doen en laat, aan God verantwoordelik is.

Hierdie grondwaarheid gee egter ook die *eenheid* aan sy geloof en aan sy lewens- en wêreldbeskouing, aan sy lewenshouding, lewenstyl en lewenswandel, aan sy hele lewenservaring, ja, aan alles wat bestaan, en aan alle verskeidenheid van en in Gods geskape heelal.

Met hierdie fundamentele beginsel is 'n tweede gegee wat die Calvinis ook in alle konsekwensie aanvaar en bely, naamlik *dat God absoluut soewerein* is oor alles wat Hy geskape het, en ook oor die mens in al sy doen en late; dat Hy Wetgewer is vir alles wat bestaan, en Sy ordinansies vir alles gestel het, en dat die mens in al sy doen en late onder die wil en die wet van God staan en Hom in alles gehoorsaam moet wees.

Implisiet is in beide beginsels die volgende gestel, naamlik "de waarheid *dat de wêreld Gods wêreld is.*[2)] Ze ontstond door Hem, maar ze bestaat ook voor Hem. De redding van de enkele mensch is voor dien mensch gewichtig, maar het Calvinisme plaatst dat niet in het centrum van zijn beschouwing. Dit centrum ligt elders, nl. in de redding van de gansche wereld, omdat deze wêreld Gods wereld is.

Daarom moet elke levensuiting: Kerk, Staat, Maatschappij, Wetenschap, Kunst, gezien worden als in constante relatie tot den Almachtige te staan. Daarom kan de Calvinist niet blijven staan bij de Kerk alleen; daarom moet ook het natuurlijk leven gezien worden te staan onder de heerschappij van de fundamenteele gedachte."[3)]

Hierdie wêreld, die hele skepping, ook die mens met sy godsdiens en kultuur, dit wil sê, met sy sedelike optrede, met sy regsvorming, met sy kunsskepping, sy bou van taal, van wetenskap en van ekonomie en handel, ja, met sy hele geskiedenis, ook met sy kerk, met sy staat en politiek, met sy volksbou, gesinsvorming [#325] en maatskappyvorming, met sy hele lewe, ook sy natuurlike lewe - *dit alles behoort aan God* en staan in Sy diens en is bestem tot Sy eer en verheerliking. En Christus is nie net Verlosser en Saligmaker van die in sonde gevalle mens nie, maar ook *Herskepper van die ganse heelal,* Koning op alle terreine van menslike bedrywigheid, en nie net van Sy Kerk nie. En die Woord van God is nie net bedoel om die mens op die kruis van Christus te wys nie, maar belig die hele werklikheid en is orals „'n lamp vir my voet en 'n lig vir my pad" (ps. 119: 105).

Hierdie waarheid - dat alles aan God behoort en aan Sy Christus; en dat ons alles, ook ons hele lewe, ‚in U lig' moet sien en daarvolgens moet wandel - bely en handhaaf die Calvinis in alle konsekwensie. Daardeur breek hy radikaal met die dualisme van die Rooms-Katolisisme, naamlik die leer van die twee terreine, en wel dié van die genade en dié van die natuur. Maar daarmee verskil hy ook van alle parsiële Christendom (soos die Lutheranisme, Metodisme, Barthianisme), wat die Christendom beperk tot kerk en godsdiens en die sedelike. En daarmee breek hy ook met alle Christendom (soos die Liberalistiese, die Kritisistiese en die Dialektiese) wat nie die Bybel as geheel as die onfeilbare Woord van God en as 'n lig op alle lewensterreine aanvaar nie. Dit is dan ook alleen die Calvinisme wat as 'n totalitêre Christendom *in alle konsekwensie* die noodsaaklikheid insien van 'n Christelike wetenskap, 'n Christelike politiek, 'n Christelike kuns, 'n Christelike ekonomie, ja, van die christianisering van die hele kultuur, en wat nie net die noodsaaklikheid van 'n Christelike godsdiens stel nie, en wat verder die eis stel van 'n Christelike verlowing, 'n Christelike huwelik, 'n Christelike gesin, 'n Christelike volk, 'n Christelike skool, 'n Christelike vakvereniging, ja, van die christianisering van die hele samelewing, en hom nie net beywer vir en in 'n Christelike kerk nie.

Dit is wel waar dat die insig in en die verwerkliking van 'n christianisering van die hele kultuur en van die hele samelewing eers in latere en onlangse tye al gaandeweg meer eksplisiet sy beslag gekry het; maar dit is tog 'n skriftuurlike en meteen 'n werklikheidseis wat Calvyn reeds in beginsel gevind en ten dele reeds uitgewerk het (vergelyk sy uitbouing van 'n staatsteorie, sy bydrae tot oplossing van ekonomiese vraagstukke, en so meer). Dit is 'n beginsel wat ook in die ontwikkeling van ons volkslewe en volkskultuur deurgewerk het. Dit is tot die bevordering van hierdie beginsel dat ons volk ook sy besondere bydrae gelewer het (soos onder andere grotendeels spreek uit sy rassebeleid).

Ondanks maar juis op grond van sy totalitêre christianisering van die hele lewe *eerbiedig die Calvinis die beginsel van samehangende verskeidenheid.* God het 'n verskeidenheid in Sy skepping gelê en laat ontwikkel, 'n verskeidenheid wat saamhang, maar wat sy uiteindelike eenheid in Sy veelkleurige wysheid *(polupoikilos sophia tou Theou* - Efese 3: 10) en in Sy skeppings- en bestieringswil [#326] vind. Die Calvinis soek geen skeiding van lewensterreine en van samelewingskringe nie. Die Calvinis soek aan die een kant geen skeiding van kerk en volk, kerk en staat, kerk en maatskappy, kerk en skool, ensovoorts, en van godsdiens en wetenskap, godsdiens en politiek, godsdiens en ekonomie, godsdiens en kuns, kuns en sedelikheid, ensovoorts - soos die Liberalis byvoorbeeld doen - nie, maar 'n verband, 'n samehang en samewerking tussen al die terreine en al die kringe. Aan die ander kant soek hy geen gelykmaking, geen gelykskakeling, geen nivellering van verskille en geen uitwissing van grense tussen kerk en staat, kerk en volk, kerk en maatskappy, kerk en skool, ensovoorts, en tussen godsdiens en wetenskap, godsdiens en kuns, godsdiens en politiek, godsdiens en ekonomie, kuns en sedelikheid, ensovoorts - soos die Totalitaris, byvoorbeeld die Nasionaal-sosialis doen - nie, maar 'n skerpe onderskeiding tussen al hierdie terreine en al hierdie kringe. Want elke kring en elke terrein het sy besondere eie-aard, staan onder besondere ordinansies van God, het sy besondere bestemming en is in sy besonderheid *soewerein in eie kring* .

Die konsekwente erkenning van ’n samehangende, maar onherleibare en nie-gelykmaakbare verskeidenheid is ’n eg-skriftuurlike beginsel. Ook is dit ’n beginsel wat in Gods skepping geleë is; ’n beginsel waaraan Calvyn reeds op verskillende maniere eksplisiet uitdrukking verleen het, onder andere in die bepaling van die verhouding tussen kerk en staat. Dit is ’n beginsel wat juis ook in die Afrikaner se rassebeleid duidelik tot uitdrukking kom.

Dis hierdie verskeidenheidsbeginsel wat die Afrikaner so sterk bewus gemaak het van *sy eie identiteit as volk,* soos onder andere blyk uit sy rassebeleid, uit sy stryd teen verengelsing, uit die Groot Trek, uit die Engelse Oorloë, uit die stryd om ’n eie taal, ’n eie kultuur, ’n eie skool, ’n eie politieke organisasie, ’n eie ekonomiese ontwikkeling, en so meer. Maar hierdie identiteitsbewussyn stel sy identiteit voor Gods aangesig as ’n van God gewilde identiteit; met ander woorde, sy identiteitsbewussyn word *gedra en verdiep deur sy roepingsbesef.* Hy glo dat God hom hier as volk geplant het, sy besondere aard en sy eie identiteit as ’n bestemming geskenk het om aan die suidelike deel van ons Afrikaanse kontinent, ja, selfs vir die hele kontinent ’n besondere roeping te vervul, ’n bepaalde taak te verwesenlik, wat God hom opgelê het.

’n *Roeping.* Let op hierdie woord. “Die woord ‚roeping’ het vir ons ’n heilige klank en ’n heiligende krag. Omdat dit veronderstel stipte gehoorsaamheid aan die stem van *die Here!* (1 Sam. 15: 22). Dieselfde God wat van ewigheid tot ewigheid deur Sy uitverkiesing oor ons lewe beskik, bepaal ook ons bestaan op aarde. Sodra daarom die sielelewe van die gelowige ontwikkel, sodat hy kan dink en wil, roep God hom tot sy besondere lewenstaak en gee hom daartoe sy aanstelling. Vat dit streng op. Hierdie waarheid laat ons met bewende erns verskyn voor God, ons Skepper en ons Regter tewens. Eenmaal geroep - en ons [#327] behoort vir altyd, hetsy dat ons lewe of sterwe, *aan die Here* (Rom. 14: 8). Alle eiewilligheid is dan op ’n end…Die woord ‚roeping’ het dus ’n skerpe klank. Maar daarom vrees ons nie daarvoor nie. Inteendeel, dit is vir ons die skerpe klank van krygsmusiek;...die krygsmusiek van die roeping van God dien om ons uit ons ywerloosheid op te skrik en ons te besiel met ’n blye gees, sodat ons met moed verder kan gaan.”[4)] Deur ons in ons besondere omstandighede en met ons besondere identiteit te roep, stel God ons ons taak en staan ons in Sy diens, juis ook as Afrikanervolk.

Uit sy hele geskiedenis en sy stryd op die onderskeie lewensterreine blyk duidelik dat en hoe die Afrikaner *roepingsbewus* was. Dit is te bekend om daarvoor nog uitsprake van sy leiers uit die verlede aan te haal, uitsprake wat die volk juis tot roepingsverwesenliking aangemoedig en aangespoor het.

Maar nog meer; vir hom was - eg-Calvinisties, met ander woorde, suiwer skriftuurlik - *roeping en vryheid* innig en wesentlik verbind. Die Afrikaner se vryheidsbesef het in sy roepingsbesef gewortel; hy het juis sy vryheid opgevat as ’n van God gegewe kleinood wat hy as persoon en as volk moet bewaar en handhaaf. Sy vryheidsin was nie dié van die Franse Revolusie, met sy volksoewereiniteit en sy ‚geen God en geen meester bo ons nie’ ; dit was nie dié vryheidsin van die Liberalis wat individuele selfbestemming as die laaste grond van sy vryheid sien nie, en ook nie dié van die uitheemse Nasionaal-sosialis, wat menslike vryheid slegs in die volkse selfbestemming fundeer nie. *Die vryheidsin van die Afrikaner was veranker in God;* vryheid was vir hom die aan God verantwoordelike verwesenliking van ’n individuele en sosiale van God gegewe menslike bestemming, ’n bestemming waarvoor God aan hom as individu en as sosiale wese, veral ook as volk, sy besondere identiteit, sy besondere omstandighede en geleenthede en daarvolgens sy besondere taak gee, Dit is hierdie vryheidsin van die Afrikaner op die verskillende lewensterreine waarvan sy geskiedenis, veral in sy groot momente, so kragtig getuig. Dis ’n vryheidsin wat gekenmerk word deur ’n verantwoordelikheidsin teenoor die Gewer van sy vryheid. Uit hierdie vryheidsin het sy moed en heldedade voortgespruit. Dis ’n vryheidsin wat ons histories kan terugvoer tot dié van Geus en Hugenoot, tot dié van die Calvinistiese Reformatore, soos dit wortel in die volle waarheid van die Woord van God.

Vir die Calvinis - en so ook vir die Afrikaner - was daar altyd ’n intieme verband tussen identiteit, roeping en vryheid en tussen sy identiteitsbewussyn, sy roepingsbesef en sy vryheidsin - en dit op alle lewensterreine.

Moet ek nog uitwei oor sy eerbiediging van die *wet* en *wil* van *God* en sy paring van ’n nugtere werklikheidsin met ’n beginselidealisme? Moet ek uitwei [#328] oor sy besondere eerbiediging van gesag in menslike verhoudings, soos dit sterk uitgekom het byvoorbeeld in sy sin vir die patriargale gesag in gesinsverhoudings, of oor ander fundamentele bepalings van sy Godsgeloof, van sy lewens- en wêreldbeskouing en van sy lewenshouding, lewenstyl en lewenswandel?

Wie hom in bostaande lyne verdiep en daardie lyne in ons volksgeskiedenis ontwaar, sal toestem dat met reg gespreek kan word van *die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan.* Ja, ’n volk het wel ’n fisiek-biotiese kant, naamlik afstammingsverwantskap, maar dit het ook ’n geestelik-kulturele kant, ’n geestelike erfenis deur tradisie van geslag tot geslag oorgedra en deur progressie uitgebou. En dit is juis wat sy geestelike erfenis betref, dat ons kan praat van die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan.

Ons kan die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan eerstens *horisontaal,* dit wil sê, in historiese lyn, sien. Die oorspronklike koloniste, die latere Hugenote en ander immigrante, waaruit ons volk ontstaan en geword het, het (globaal gespreek) met ’n Calvinistiese lewenshouding en ’n Calvinistiese Godsgeloof en lewens- en wêreldbeskouing - met ander woorde, met ’n Calvinistiese geestesgoed - hierheen gekom. Ons volk is met hierdie Calvinistiese geestelike erfenis gebore en het hiermee grootgeword.[5)]

In die tweede plek kan ons die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan in *vertikale* lyn sien; dit wil sê, in die verhouding waarin ons volk gedurende sy geskiedenis hom bewustelik tot God gestel het. Die grond hiervan is veral dat ons volk in die mate dat hy in die binneland ingetrek en later na die Noorde getrek het, in ’n betreklike afsondering van die buitewêreld gelewe het, teenoor gevare en bedreiginge van die nog woeste natuur en naturellestamme te staan gekom het en as geestelike besit juis en veral gehad het die Statebybel, die Psalmboek met sy Nederlandse geloofsbelydenis en werke van Gereformeerde outeurs, soos dié van A. Brakel en ander. Juis in die gegewe omstandighede met al hul gevare waarteenoor hy in sy betreklike isolement te staan gekom het, *en* met sy geestesbesit en geesteshouding het hy hom telkens opnuut onmiddellik tot God gerig, en dit het die vertikale worteling van ons volksbestaan in die Calvinisme in ’n besondere sin bevestig.

Hiermee word nie betoog dat elkeen wat hom hier in ons sonnige Suid-Afrika kom vestig het en tot ons volkswording bygedra het, en elke volksgenoot tydens die geskiedenis van ons volk as Calvinis bestempel moet word nie. Die geskiedenis getuig wel anders. Ook ons volkslewe ken, soos die van ander volke, *meet as een geestesrigting.* Maar - en dit is van belang - die Calvinistiese rigting het sowel in die oorsprong as in die geskiedenis van ons volk die sentrale en die oorwegende, met ander woorde, die geestelike kern van ons volksbestaan gevorm. [#329] Vanaf sy oorsprong en in sy geskiedenis was ons ‚volksideologie’ wesentlik Calvinisties.

Daaruit moet ook verklaar word dat gedurende ons volksbestaan (tot onlangs) vreemde ideologieë wat van buite af ingebring is, hulle nie in hul radikale aard hier kon handhaaf en geen radikale invloed op ons volksbestaan uitgeoefen het nie, maar Calvinisties getemper en omgevorm is. Seker, die idees van die Franse Rewolusie het hier posgevat, maar nie in hul radikale vorm van ‚geen God en geen meester oor ons’ nie, maar is grotendeels aangepas by die bestaande Calvinistiese geestesrigting. Dieselfde kan gesê word van ander rigtings, soos die Rasionalisme, die Liberalisme, die Metodisme en selfs die Nasionaal-sosialisme.

Ek wens dat ’n Calvinistiese historikus sou opstaan wat ’n ‚ideologiese’ geskiedenis van ons volk op alle terreine (kerklik, staats, volks, maatskaplik, kultureel, en so meer) sou beskryf. Ons het wel reeds ’n breed en intensief uitgewerkte kerkgeskiedenis, politieke en ekonomiese geskiedenis, waarin vanselfsprekend die ‚ideologiese’ momente van ons volksgeskiedenis aangeraak word, maar ons het nog nie ’n breed en intensief uitgewerkte geskiedenis wat die ‚ideologie’ van ons volk tot sentrale tema het en wat nagaan wat die rol en invloed van die Calvinisme en sy verhouding tot, bepaling deur en inwerking op ander ‚ideologieë’ in ons volkslewe was nie. So ’n geskiedskrywing sal myns insiens bevestig wat hierbo gestel is, naamlik dat die Calvinistiese waarheid, die Calvinistiese lewenshouding, lewenstyl en lewenswandel, kortom, die Calvinisme as omvattende ‚ideologie’ en

krag, die eintlike geestelike wortel van ons volksbestaan is.

Die Calvinisme is in sy grondbeginsels en in sy grondhouding universeel en orals dieselfde. Dit is egter in sy historiese verwerkliking *gevarieerd* en vorm en ontwikkel *in elke volk* met sy besondere aard en omstandighede ’n *besondere tipe.* “Die Afrikaanse Calvinisme is elementêr, minder filosofies deurdink en uitgewerk as in ouer lande; dit is egter ook meer spontaan en prakties in sy toepassing op die volkslewe, wat trouens in ’n jong land soepel is en nog nie gestereotipeer nie. Hy het voor ’n kragproef te staan gekom en dit glansryk deurstaan, naamlik om sy houding te bepaal teenoor die naturellevraagstuk. Spontaan het die eenvoudige Boer-Calvinis die patriargale houding gekies en vir geslagte volgehou. Dit het van beslissende waarde geblyk vir die sedelike en nasionale bestaan van die Afrikanervolk. Dat ’n handvol witmense hulle rein gehou het, met weinig uitsonderings van menslike swakheid, in ’n swart see van barbaredom, is ’n skitterende vindikasie van die Calvinisme as ’n kolonisasie-prinsipe. Vergelyking van Suid-Afrika met Suid-Amerika is in dié opsig baie leersaam! Dit kom ons voor dat hy aan die Nederlandse Calvinisme sy lewenserns, sy leer- en kerkvastheid en sy nugterheid te danke het: aan die Franse [#330] Calvinisme sy kinderlike en diepe vroomheid; aan die Engelse, al is dit indirek, sy onmiskenbare Puriteinse inslag. Sy spontaan ontwikkelde en sy oorgeërfde goeie eienskappe het hy onder Gods seën hard nodig om die groot vyande te weerstaan wat hom belaag: metodisme, modernisme, isolasie, gebrek aan deurgevoerde organisasie en swart en wit heidendom.”[6)] Juis ook ’n dergelike tipering van die besondere aard van die Afrikaanse Calvinisme moet in die ‚ideologiese’ geskiedbeskrywing van ons volk tot sy reg kom. En is dit nog nodig om in hierdie verband te wys op *die Christelik-republikeinse ‚ideologie’,* die republikeinse ideale en republikeinse sin en die besondere republiekvorming van die Afrikaanse Calvinis?

Maar as ons vandag op ons volk let, dan is dit opvallend dat veral in die afgelope vyftig jaar ons volk oorstroom is met vreemde ‚ideologieë’ en dat geestelike verwarring op verskillende terreine intree. En desnieteenstaande *ontbreek* by ons volk oorwegend die *bewuste antitese.* In die buiteland (byvoorbeeld in Europese en Noord-Amerikaanse lande) bestaan die bewuste antitese van Calvinis en anti-Calvinis, van Christen en anti-Christen; daar kom ’n ateïs vir sy oortuigings uit en vorm ’n ateïste-bond; daar val die materialis die Christendom aan en vorm ’n bond van materialiste; daar bestry die nie-Christelike sosialisme die Christendom; daar beveg die konsekwente liberalis en humanis sowel as die konsekwente positivis en evolusionis die Christen; daar kry ’n Nietzsche, ’n Häckel, ’n Freud en ’n Sartre sy aanhang; en so kan ons aangaan.

Maar hierby ons wil in die algemeen algar nog as Christen beskou word, voel byna elkeen dit as ’n oneer aan om as ’n ongelowige of nie-Christen bestempel te word, verkies byna elkeen nog dat sy kinders gedoop sal word en dat hy ’n kerklike begrafnis sal kry - en dit juis ook by tal van origens kerklosse en kerklose volksgenote wat die Calvinisme, ja, selfs die Christendom in ruimer sin, vaarwel gesê het en ’n vreemde ‚ideologie’ van harte aanvaar.

Waarom ontstaan hier by ons vandag *geen radikale antitese nie,* en waarom wil so te sê algar nog vir Christene deurgaan? Is dit nie die gevolg van die kragtige invloed van ons Calvinistiese erfenis nie? Is dit nie die gevolg daarvan dat die Calvinisme die geestelike wortel van ons volksbestaan is nie? Het ons hier nie te doen met die invloed van ons Afrikaanse Calvinisme op hulle wat die Calvinistiese pad van Suid-Afrika verlaat het nie? Sou hier by ons die antitese (soos in die geval van ander volke) nie ontstaan het as die Calvinisme nie die wesentlike en sentrale krag in ons volkslewe gewees het en daardeur selfs hulle wat die geloof van die vaders vaarwel gesê het, so beïnvloed het dat hulle nog as Christene beskou wil word nie? Hier werk – eienaardig genoeg - die invloed van die Calvinisme deur tot sy eie nadeel. Want in die huidige verwarring kan die [#331] Calvinisme slegs deur die antitese suiwer bewaar word en suiwer van invloed bly.

Maar is die Calvinisme nóg wortel van ons volksbestaan? “Die grondbeginsels van Calvyn was bekend in ons land;...hulle behoort nog bekend te wees, maar dit is veelsins nie die geval nie. Die lyne van die Calvinisme, wat duidelik in ons volkslewe te sien was, is verdof en vervaag.”[7)]

Want wat het gebeur? Deur sy betreklike isolement van die buiteland en van die buitelandse

invloede, asook deur sy jeugdigheid en soepelheid en deur die gebrek aan kennis en aan kulturele vorming soos deur die omstandighede bepaal, het ons volk nie die nodige geestelike wapens gehad teenoor die vreemde maar hoër ontwikkelde en ouer kulture wat hulle hier kom vestig het nie - veral sedert die opheffing van die betreklike isolement van ons volk sedert die einde van die vorige eeu. Die leiers van ons volk op die verskillende lewensterreine het bowendien in groot getalle na die buiteland gegaan om hulle vir hul taak hier te lande verder te bekwaam en het aan die voete van vreemde leermeesters gaan sit en vreemde leringe en oortuigings saam teruggebring. Immigrante van ander volke en ander rigtings het hulle in ons midde kom vestig en ons vreemde gewoontes, vreemde lewenstyle en vreemde lewenswandel geleer .

En onder hierdie stortvloed van vreemde invloede het ons volk voortgegaan om sy eie uit te bou, sy eie taal, sy eie letterkunde, sy eie kuns, sy eie politiek, sy eie ekonomie, sy eie skool, ensovoorts. Maar hierdie uitbou het algaandeweg meer en meer in die teken van ’n *sinkretisme* te staan gekom.

Sinkretisme is in enger sin die vereniging van die Christelike met ’n heidense godsdiens, maar in ruimer sin, soos dit hier gebruik word, die vereniging van geloofsinhoude of van stelsels of van lewens- en wêreldbeskouings of van lewenshoudings, lewenstyle, lewensgewoontes en lewenswandel wat op botsende grondslae, op botsende fondamente of op botsende grondbeginsels rus. Waar die Calvinisme in ons volksgeskiedenis voorheen op vreemde ‚ideologieë’ temperend en omvormend kon ingewerk het, daar het die vreemde ‚ideologieë’ vandag so aan krag en invloed gewen dat hulle hulself in ons volkslewe en teenoor die Calvinisme kan handhaaf. En juis omdat die Calvinisme wortel van ons volksbestaan was en nog grotendeels is, ontstaan in ons volkslewe die sinkretisme van Calvinisme en modernisme, van Christendom en moderne heidendom, asook van gereformeerde en nie-gereformeerde religie. Ons volk wil op die betrokke onderskeie terreine en in die betrokke onderskeie kringe sy Calvinisme verenig met, onder andere, modernisme, humanisme, liberalisme, positivisme, scientisme, evolusionisme, materialisme, pragmatisme, nasionaal-sosialisme, ekonomisme, metodisme, irrasionalisme, eksistensialisme, en dialektisisme. Hy wil Calvinis en tegelyk iets anders wees. Die enigste rigting waarteen ons volk [#332] hom vierkant verset en waarmee dit (afgesien van enkele uitsonderlike gevalle) geen sinkretisme aangaan nie, is blykbaar die Kommunisme, wat in sy uitgesproke anti-Christelike en antigodsdienstige karakter en op grond van sy gevaar vir ons naturellebevolking, moeilik met ons volk se Calvinisme verenigbaar is. Maar afgesien hiervan: Sinkretisties is ons huweliks- en gesinslewe ; sinkretisties ons skoolwese; sinkretisties ons maatskaplike lewe; sinkretisties is ons pers (met sy onverkwiklike sensasionalisme); sinkretisties ons politieke organisasies en ons volksbewegings en volksorganisasies; sinkretisties is ons ekonomiese lewe en arbeidersorganisasies; sinkretisties is verskillende staatswette; sinkretisties is ons wetenskaplike denke; sinkretisties is ons letterkunde sinkretisties is ons sedelike lewe; sinkretisties sou selfs ons godsdienstige en kerklike lewe genoem kon word weens die vereniging van die gereformeerde godsdiens en belydenis met die metodisme en met die dialektiese teologie.

Dat die sinkretisme bevorder word deur die oorheersende invloed van die tegniek, deur die wêreldkontakte wat, onder andere, vervoer, die pers, die radio en die filmwese bring, en deur die huidige wêreldwye vervlegting van ons belange met dié van ander volke - dit wit ek net noem.

Die gebrek aan bewuste antitese in ons volkslewe is maar die keersy van die sinkretisme. So sinkretisties as dit hier by ons toegaan, gaan dit by ander volke nie toe nie. Sinkretisme by ons is ’n defaitistiese handeling waarmee die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan hom nog probeer handhaaf teen die vreemde ‚ideologieë’ wat vir hom te invloedryk is. En dis ’n teken van swakheid.

Defaitisties - want sinkretisme beteken ontworteling van die Calvinisme as geestelike grondslag van ons volksbestaan. Die vreemde ‚ideologieë’ in ons sinkretisme is soos die Trojaanse perd wat binne-in die geestelike vesting van ons volk indring en dit van binne af verower. Vir die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan is hierdie Trojaanse perd die grootste bedreiging, die gevaarlikste vyand. Ons het hier met ’n vyand te doen wat geen bewuste antitese wil laat ontstaan nie en gevolglik moeilik as vyand aangegryp kan word. Deur die sinkretisme word die Calvinisme al meer uit die sentrale en kernposisie in ons volkslewe verdring en al meer tot die uitwendige skil van ons

volksbestaan uitgestoot, sodat die Christelike karakter van ons volk al meer slegs ’n uitwendige vernis word.

’n Merkwaardige byverskynsel van die sinkretisme by ons is wat ’n mens ‚separatisme’ kan noem, naamlik die skeiding van die kerk aan die een kant en die ander lewenskringe aan die ander kant, en ook die skeiding van die godsdiens aan die een kant en die onderskeie kultuurterreine aan die ander kant; met ander woorde, die beperking van die Christelike lewe en Christelike beginsels tot kerk en godsdiens en die oorgawe van die ander kringe en terreine aan vreemde ‚ideologieë’. Dit uit sig as ’n soort *dualisme* in die hele lewensoortuiging en [#333] lewenswandel. Hiermee word die grondbeginsel van die Calvinisme – “uit God, deur God, en tot God alle dinge” - prysgegee en daarmee ook al die ander Calvinistiese beginsels wat in hierdie beginsel wortel. En dis merkwaardig genoeg dat die metodisme en die dialektiese teologie bondgenote in hierdie separatisme is van die liberalisme, positivisme en scientisme.

Is dit nog nodig om aan te toon hoe die sinkretisme die opvallend opportunistiese gees van ons volk in die onderskeie kringe en op die onderskeie terreine bepaal? Nog meer, die sinkretisme ondermyn ons volk se identiteitsbewussyn, sy roepingsbesef en sy vryheidsin. Dit word verder bevorder, onder andere, deur die talryke huwelike van Afrikaners met Engelse en deur die stuksgewyse aanvaarding van ’n nuwe vryheidsideologie binne die Britse Statebond en die toenemende prysgawe van ons Calvinisties-republikeinse ideale.[8)]

Deur die sinkretistiese ontworteling van die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan is ons volk besig om in sy wese ’n ander volk te word.

Let maar op ons monumentdae en hoe by elke volgende monumentdag die duidelike klanke van ons Calvinisme al minder hoorbaar word. Vergelyk in hierdie opsig die gees by die onthulling van die Vrouemonument te Bloemfontein, die gees by ons Ossewafeeste en by die hoeksteenlegging van ons Voortrekkermonument, die gees by die Rapportryersfeeste en by die inwyding van ons Voortrekkermonument, en die gees by ons Poskoetsfeeste en by die feeste rondom die Van Riebeeckmonument.

Die *Van Riebeeck-feeste*[9)] mag veral staan in die teken van ekonomiese en industriële vooruitgang, en ons kan hier, sowel as op ander terreine van ons volkskultuur, ’n vooruitgang bespeur waarvoor ons dankbaar kan wees. Maar beskou in die lig van ons volksverlede en in die lig van die Calvinisme as wortel van ons volksbestaan, staan die feeste in die teken van agteruitgang. Die boodskap van hierdie feeste aan ons volk is daarom dié van die geestelike krisis waarin die sinkretisme ons volk laat beland het; dit is die boodskap van die rooilig-teken, die gevaarsein. Daardie boodskap stel ons volk na 300 jaar voor die keuse om of terug te keer tot die ou paaie, of om homself te verloor en in ’n ander volk onder te gaan.

Nieteenstaande hierdie agteruitgang glo ek nog dat daar ’n kern van ons volk is wat aan sy verlede ten volle trou bly en in die regte rigting voortbou. Ek glo nog dat daar ’n tyd sal kom waarin God ons volk sal wakker skud tot ’n stryd wat die so nodige antitese sal skep en die toegedekte antitese, die dubbelslagtige en dubbelhartige karakter van die sinkretisme, sal ontbloot en daardeur [#334] vernietig - ’n stryd wat noodwendig op kerklike en godsdienstige terrein sal meet begin omdat die Calvinisme die geestelike wortel van ons volksbestaan is. Ek glo dit omdat die taak wat God aan ons volk hier in Suid-Afrika en ten bate van die hele Afrika gestel het, nog lank nie afgehandel is nie, ’n taak waarin die stryd tussen Oos en Wes ’n sentrale rol gaan speel. Dat God ons volk roep, blyk duidelik uit die roeping van ons volk in die huidige wêreldverwarring.

Daarom kan ons wat die gevaarsein van die sinkretisme onderken, vandag nog met S. J. P. Kruger sê: “Ek is oortuig dat God Sy mense nie sal verlaat nie, al lyk *dit* so. Daarom onderwerp ek my aan Gods wil. Ek weet dat hy *die* verdrukte volk nie ten onder sal laat gaan nie. Hy *is die* Heer, Hy het al *die* harte in Sy hande en bestuur hulle na Sy wil.”

En daarom kan ons ook saam met Piet Retief uitroep : “Ons gaan met ’n vaste vertroue op ’n alsiende en genadige God wat ons altyd sal vrees en in alle nederigheid sal probeer gehoorsaam.”

[#335]

1.14.14. Die Aktuele Betekenis van die Calvinisme vir ons Jeug*

Tussen die kind en die grootmens staan die jongeling, die jeug, nie net as skakel tussen beide of as oorgangstadium van die een tot die ander nie, maar ook as ’n menslike wese met ’n besondere aard en ’n eiesoortige stempel. Want as jeug het die jeug met sy potensiële lewensvolheid ’n onvervangbare sin, ’n unieke waarde en ’n eie doel van nuutmondige lewensoriëntasie.

[1] Onbesorgd en onbekommerd is die speels-onverantwoordelike lewe van die kind, selfs daar waar kinderlike verdriet opwel of kinderlike versetlus teen huislike tug en skoolse bande opkom. Hy sorg nie. Inteendeel, hy word deur ander in lief en leed gedra en versorg. Vir sy voeding en kleding, vir sy opvoeding en vorming, vir sy speelgoed en leergoed word gesorg. Hy worstel nie met ernstige lewensvrae nie; lig- en stilgelowig staan hy as ‘t ware teenoor ’n uitwendige gesag, waarmee hy hom in die veelsydige afhanklikheid van sy bestaan vereenselwig selfs in sy ongehoorsaamheid[1)] Aan ’n selfstandig verantwoordelikheid het hy geen deel nie. Voelend en saamvoelend, horend en gehoorsamend, siende en navolgend aanvaar hy vertrouend die leiding wat sy opvoeders hom in woord en daad gee.

In die ontluiking, ontwikkeling en vorming van sy behoeftes, funksies en vaardighede speel sy verbeelding ’n grondleggende rol. Sy kinderlike wêreld waarin sy gevoels-, denk- en wilslewe ontwikkel, is ’n wêreld waarin verbeelding en werklikheid nog ’n innerlike integrasie, ’n grotendeels ongedifferensieerde [#336] eenheid vorm. Die met sorg gevulde lewenserns van die grootmens is hom vreemd, omdat hy veral ook deur sy verbeeldingslewe tot rypheid moet ontwikkel en in sy onrypheid en onverantwoordelikheid nog nie die volle toegang tot die harde werklikheid het nie.

Sy speelsheid kom in sy onbesorgdheid en in sy verbeeldingslewe tot kernagtige uitdrukking. Hy vat selfs sy lewe as spel, selfs as ernstige spel op. Sy kinderlike spontaneïteit is die van ’n spelende, wat nog nie die bevoegdheid tot die plig van sorg het nie. Speelse ontvouing van wat in hom is, en spelende vorming van wat hy moet word, kenmerk sy lewe - ook daar waar onder leiding en tug sy insigte en sy gewoontes gevorm en sy gevoelslewe[2)] gebou word. Positief onverantwoordelik, omdat speelsheid die positiewe kern van sy onverantwoordelikheid vorm, gaan die kind spelende sy toekoms tegemoet - ook in sy pruttelinge en selfs op die kunsmatige en onspeelse skoolbanke.

Hierdie veralgemenende skets laat die volle rykdom van die kinderlewe en van sy onderskeie stadia nie tot sy reg kom nie; maar dit wil net daardie gesigspunte beklemtoon, wat vergelykenderwys vir die verstaan van die besondere eieaard van die jeug essensieel is.

Teenoor die spel van die kind staan nie in die eerste plek die *werk* nie, maar die *sorg* van die grootmens. Want speelse werk kan ook werk wees. In akkumulatiewe skerpte gestel: teenoor die spelend-onbesorgde, sorgvrye en selfs sorgelose, maar versorgde lewe van die kind, staan eerder die sorg-vuldig sorgende, versorgende, voorsorgmakende en selfs besorgde lewe van die grootmens. Dit is die sorg wat aan die werk van die grootmens sy ernstige cachet besorg, waardeur dit teenoor die speelse aktiwiteite van die kind gestel kan word.

Die grootmens sorg. Hy sorg vir sy eie lewe en vir dié van ander; hy sorg vir dier en plant, vir hawe en goed, vir natuur en kultuur. Elkeen, wat ook al sy roeping of beroep mag wees, sorg in sy omgewing en op sy gebied vir wat sy hand vind om te doen - vir die veelvuldige pligte en onderskeie take wat die lewe en die samelewing op sy skouers lê, dit wil sê, aan hom toevertrou - en daar word van hom verwag om dit sorg-vuldig te doen. Hiervoor mag veral in ons tyd ’n lewensverdienste noodsaaklik wees, maar dit behoort slegs middel tot sorg en voorsorg te wees.

Die grootmens het veel sorg, want baie is aan hom toevertrou. Toevertrouing veronderstel drie

dinge: (a) ’n opdrag of taak wat volvoer moet word; (b) ’n verantwoordelike wese aan wie die taak opgedra kan word; en (c) getrouheid in die uitvoering van die taak. Dit is die toevertrouing van sorg aan hom as [#337] verantwoordelike wese wat die ernstige[3)] lewe van die grootmens bo kinderlike speelsheid verhef. Nie net mondigheid van hoof en hart, selfstandigheid en selfbeheersing is vir die vereiste verantwoordelikheid noodsaaklik nie, maar veral ook die liefde. Want getrouheid van sorg wortel veral in liefde - die liefde vir jouself en jou naaste, vir natuur en kultuur, vir waarheid, goedheid en skoonheid, vir almal en alles wat jou sorg nodig het en daarop aanspraak kan maak. Sonder liefde kan sorg geen ware sorg wees nie. Die verantwoordelik-sorgende liefde sien die take nie as koue en onaangename pligte nie, maar as geleenthede op jou lewensweg om getrou jou bestemming te verwesenlik en jou roeping te vervul. Soos die behoeftes van haar kind die sorgende liefde van die moeder vereis en spontaan verkry, so roep alle pligte en take tot die liefdesorg van die mens. Waar plig as iets hinderliks aangevoel word, ontbreek (in die reël) die liefde.

Weens die kwaad in en om ons is ons ou wêreld egter nie net rosegeur en maneskyn, nie net lieflikheid en heerlikheid nie, maar ’n harde en soms wrede werklikheid. Sorg vereis derhalwe dikwels inspanning, volharding en stryd. Moeilikhede moet bemeester en struikelblokke oorwin word; selfbeheersing word selfoorwinning. Weens die kwaad in die wêreld verkry die menslike sorg ’n beangstigende en ’n gespanne karakter; sorg word kommer, besorgdheid bekommerheid, werk ’n inspanning in die sweet van jou aanskyn. Nie speels en spelend nie, maar sorgend-besorgd sien die grootmens die toekoms tegemoet. Sy lewenserns, verdiep en geïntensiveer deur kommer - ook daar waar sy hart vrolik klop en hy met blymoedigheid en vertroue aandurf wat van hom verlang word - vorm die eintlike teëstelling tot die speelse, onbesorgde lewe van die kind. Die kind, ook waar hy kinderlik werkend sy ouers behulpsaam is of waar hy op die skoolbanke leer, ken hierdie lewenserns nie.

Die volharding van die sorgende mens word veral (a) deur die toenemende meganisering van die lewe, en (b) deur die veelvuldige, dikwels stremmende, sosiale verbindinge bemoeilik. Aanpassing aan en gedurige herhaling van dieselfde (meestal gespesialiseerde) werk laat die grootmens maklik in ’n gees- en geesdrifdodende roetine, soms selfs in ’n groef verval; by die fabriekwerker met sy dooie masjinerie waarvan hy as ‘t ware byna ’n meganiese onderdeel vorm, is hierdie tendens tot meganiserende verontpersoonliking van sy sorg besonder sterk. Die keuse van sy beroep en sy inlewing in ’n bepaalde sosiale milieu met al sy bande en verbindinge en met al die eise daardeur aan hom gestel, verplig die grootmens om in sy sorg die belange van ander (en ook hul gevoelens), van sy werk en van allerlei regulasies, konvensies, etikette en selfs die openbare mening só in aanmerking te neem, dat hy nie orals spontaan [#338] vrysorgend kan optree nie. Dikwels moet hy swyg, waar sy sorg hom sou wil laat spreek; dikwels moet hy hom van aktiwiteite onthou, waartoe sy sorgende liefde hom dring. Hierdie twee soorte stremminge is, onder andere, oorsake daarvan dat die grootmens dikwels die frisheid van sy jeugdige lewensuitkyk verloor en die geleentheid, asook die moed, om ’n nuwe lewensoriëntasie aan te durf, dikwels nie meer het nie. Hy groei dan as ‘t ware al meer vas in bepaalde vorme en strukture van waardering en gedrag, waarvan hy hom moeilik kan losruk. Wat alles en wie algar moet hy nie in aanmerking neem, watter bande met wie en wat ook al moet hy nie verbreek, wie algar en wat alles plaas hy nie in ’n moeilike situasie nie, as hy ’n nuwe sorg wil aandurf, wat antiteties teenoor die gegewe roetine van sy werksaamhede en van sy sosiale bindinge staan?[4)]

Ook hierdie veralgemenende skets van die grootmenslewe is eensydig gestel, omdat ook hier net daardie gesigspunte beklemtoon word wat vergelykenderwys vir die verstaan van die besondere eieaard van die jeug essensieel is.

Tussen die kindskap en die grootmensskap in beweeg die lewe van die jongelingskap, die jeug.[5)] Die jeug is ’n oorgangstadium van kindskap na grootmensskap en is ’n voorbereiding vir die sorgtake wat hom wag; dit het ’n opvoedkundige aspek en moet (veral ook in die jeugbeweging) ook selfopvoedend optree. Maar dit is nie die gesigspunte waaronder ons die jeug hier wil beskou nie. Al is die jeug as oorgangstadium ’n middel tot verwesenliking van ’n voorliggende doel, het dit ook ’n eie sin, ’n eie waarde en ’n eie doel. Want elke tydperk van die menslike lewe (en dus ook dié van

die jeug) bevat iets wat net sy eie is; dit staan in sy besondere betekenis ook onmiddellik voor die aangesig van God; geen tydperk is geheel en al net ’n oorgangstadium nie. Ons wil hier die jeug juis in sy onderskeidenheid van ander menslike periodes leer ken, en wel in die dinge wat tipies sy eie is en wat met die oorgang na die grootmenslewe verwissel word vir die nuwe wat aldaar gegee word. Die dinge waarin die jeug homself moet vind en wees, wil ons skerp stel. Die jongeling wat net aspireer om grootmens te word, is nie heeltemal homself getrou nie.

Deur hierdie doelstelling is ons skets van die jeuglewe ook eensydig gestel. Ons gaan selfs nie in besonderhede op die onderverdeling van die jeugperiodes in twee stadia, naamlik, veralgemenend gestel, dié van 12-16, en dié van 16-21 jaar en ouer in nie. Slegs in ’n globale oorsig wil ons die jeug tipeer. Die afsluitingsouderdom van die jeugperiode is labiel. Want weens die vereiste [#339] voorbereiding en lang studie vir die lewensorg wat dikwels voorlê, moet die betrokke persone van byvoorbeeld 25 jaar nog tot die jeug gereken word. ’n Euwel is dit nie, omdat ’n volk, as geheel geneem, jonger bly na die mate wat sy jeug soveel langer jeug bly.

Die jeug speel nie meer nie. Dit beteken nie dat die jeug nie aan spele deelneem nie - inteendeel! Dit beteken slegs dat jeugskap as sodanig nie deur speelsheid gekenmerk kan word nie. Die jeug het geen deel meer aan die kinderlike, positief-speelse onverantwoordelikheid nie. Want hy word en is reeds ’n verantwoordelike wese. Al is hy geen kind meer nie, ’n grootmens is hy in die volle sin van die woord ook nie - ook dáár nie, waar hy reeds as min of meer volwasse beskou kan word nie. Want aan die ernstige sorg van die grootmenslewe met sy spesifieke en selfs gespesialiseerde funksies het hy nog nie deel nie, of nog nie ten volle deel nie - ook dáár nie waar omstandighede en toestande hom reeds tot ’n vroeë broodwinning verplig het nie. Hy is (negatief) onverantwoordelik in die sin dat hy nog nie die volle las van die verantwoordelike sorg van die grootmens dra nie. So staan die jeug verantwoordelik-onverantwoordelik nie net as ’n oorgangstadium tussen beide in nie, maar openbaar dit ’n eie, onvervangbare sin, doel en waarde.

Selfontdekking is die eerste kenmerk van die jeug. Vir hierdie selfontdekking wyk die kinderlike integrasie van verbeelding en werklikheid. In hierdie selfontdekking gaan vir die jeug oop die onderskeid tussen homself en alles wat hom omring; hy leer homself kontrasterend onderskei van, onder andere, die menslike samelewing, van die kultuur en van die wêreld. Hy leef nie meer net in en saam met die werklikheid nie, maar kom ook teenoor die werklikheid te staan. Aan sy hart word ontdek wat die wêreld en sy volheid hom bied en waarin hy sy selfstandige plek moet vind. Hierdie hartevorming veral bepaal sy persoonlikheidswording. Die proses van selfontdekking vind by sommige meer gradueel, by ander meer sprongsgewyse plaas en word deur twee stadia gekenmerk; (a) ’n eerste stadium van meerdere of mindere spanninge, gepaard met ’n gevoel van onsekerheid en met ’n meerdere of mindere mate van skuheid; en (b) ’n tweede stadium waarin die jeug homself begin vind, selfvertroue wen en in meerdere of mindere mate koers vat op die weg wat voor hom lê. Hierdie proses kan deur bewuste leiding gehelp en gerig word; dit kan deur opsetlike en onopsetlike hartekontakte verinnig en verruim word, maar dit ‚groei’ en ontwikkel in die eerste plek spontaan in die liggaamlike, psigo-fisiese en geestelike rypwordingsproses waaraan die jeug deel het.

Die ontwaking van die seksuele lewe dra in hierdie rypwordingsproses ’n besonder belangrike deel tot die selfontdekking van die jeug by. Dit plaas hom in ’n nuwe verhouding tot homself, tot sy ouers, tot die teenoorgestelde geslag [#340] en tot die menslike samelewing as geheel. Dit is egter nie net ’n liggaamlike gebeurtenis nie, maar ’n psigo-fisiese - en omdat sy hart, sy volle selfheid, sy hele ontluikende persoonlikheid daaraan deel het, is dit ook ’n persoonlik-geestelike gebeurtenis. Die ontwaking van die seksuele mag nie net fisiologies gesien en gewaardeer word nie. Bowendien mag die selfontdekkende vorming van die jeug ook nie net - en ook nie net in die eerste plek - seksueel beskou en vertolk word nie - hoe belangrik die seksuele ontwaking ook al by hom mag wees. Die seksuele rypwording mag makliker waarneembaar wees en intensiewer gemoedsbeweginge in hom wek as ander rypwordingsprosesse, maar dit mag ons nie verlei om die seksuele selfontdekking te oorskat nie; want die makliker waarneembare en intensiewer gebeure is in die reël nie die diepere

nie.

In hierdie selfontdekkingsproses gaan die hart van die jeug ook oop vir die: skoonheid van die natuur en van die mens. Dit gaan oop vir die eintlike sedelike verhoudinge, veral vir persoonsliefde en diens; hier eers word sy gewete eintlik tot gewete. Dit gaan oop vir die waarheid en werklikheid; hier word sy kennis eintlik tot kennis en verlang hy na wetenskap. Dit gaan op 'n nuwe wyse vir sy ouers oop; hy leer hulle nou anders ken en waardeer. Dit gaan oop vir die beroepslewe, waaruit hy sal moet kies. Dit gaan oop vir nasionale aspirasies. Dit gaan oop vir 'n eie lewens- en wêreldbeskouing. Dit gaan oop vir die verlede met al sy gebeurlikhede en tradisies op alle lewensterreine en vir die toekoms en alles wat voorlê. Sy hart gaan oop vir 'n persoonlike diene van God en vir verantwoordelike deelname aan die kerklike lewe. Alles waarvoor sy hart oopgaan, gryp hy as 'n eenheid deur dit in 'n intiem-persoonlike betrekking tot homself te stel. Vir baie meer dus as die seksuele gaan die jeug se hart selfontdekkend oop.

Sy selfontdekking gee die jeug insig in die erns van die lewe. Hy besef dat hy geen kind meer is nie, al is hy ook nog geen grootmens nie. Hy leer insien dat hy sy plek moet vind en volstaan op die onderskeie terreine van die menslike samelewing. Dit geskied aanvanklik deur 'n wending na binne, deur 'n inkering in sigself, wat geleidelik of met skokke oorgaan in 'n wending na buite, in 'n soeke na beginsels, na waardes, na kennis, na 'n beskouing van alle dinge wat die moeite werd is en wat aan sy lewe en die wêreld 'n fundamentele sin en verhewe doel gee. Die jeugdige selfontdekking is nie net 'n vertoewe op die grens van twee wêrelde nie, maar 'n homself vind, 'n homself tereg vind en tuisvind in 'n nuwe wêreld met soveel wat vreemd en problematies is. Juis in sy wending na buite trag die jeug onopsetlik en opsetlik om 'n vereniging en selfs 'n versoening te vind tussen sy ek, sy selfheid en alles wat hom omring, trag hy 'n sintese te vind van wat in die selfontdekkingsproses aanvanklik as teëstelling en selfs as antitese ervaar was. Hy wil die eenheid, die sin van sy hele lewe verstaan.

[#341]

Verantwoordelikheidsvorming is die tweede kenmerk van die jeug. Deur die rypwording van sy hele persoonlikheid, deur die vorming van hoof, hart en hand en na aanleiding van sy selfontdekking word die jeug selfstandig en verantwoordelik. Hy oorwin sy spanninge en sy gevoel van onsekerheid en van onmag. In sy probleemstellinge glo hy nie meer kinderlik nie, maar leer hy al meer om met of sonder leiding van ander selfstandig en krities na te dink oor verskillende vraagstukke. Hy wil al meer self insien waarom dít só en dát ánders is. Hy wil al meer self besluit en onafhanklik optree. Die drang na estetiese, sedelike, godsdienstige en ander geestelike vorming neem 'n al meer positief-verantwoordelike vorm aan. Verantwoordelike selfbeheersing, selfopvoeding, selfhulp en selfregverdiging tree al duideliker te voorskyn.

Verantwoordelik vind hy sy plek in die werklikheid, ook al geskied dit onder leiding, raad en tug van sy opvoeders. Verantwoordelik vind hy sy verhouding en houding tot die teenoorgestelde geslag. Verantwoordelik vind hy sy plek in die maatskaplike en in die volkslewe. Hy ontwerp 'n lewensplan en kies 'n beroep. Hy lê belydenis van die geloof af en vind verantwoordelik sy plek in die kerklike lewe.

Maar op alles wat hy verantwoordelik tot sy eie maak, druk hy sy eie stempel af en *wil* hy ook sy eie stempel afdruk. Alles word op sy eie selfheid betrek ; hy wil iets beteken; hy wil hom laat geld; hy wil 'n belangrike rol in die lewe vervul en van invloed wees; hy, naamlik, met sy persoonlikheid, karakter, aanleg en talente, asook met sy omstandighede en geleenthede. Dit kan egter alleen geskied deurdat hy hom oorgee aan die dinge waarvoor sy hart oopgaan. Die speelse egosentrisiteit van die kind word hier in die selfontdekking en verantwoordelikheidsvorming van die jeug vervang deur 'n belewe van wat hy in en vir die wêreld en vir ander kan beteken. Aan die verantwoordelikheidsdrumpel van die lewe voel die jeugdige hom soos 'n pionier wat 'n nuwe wêreld betree en wat wagend op hom wil neem wat ook al voor hom mag lê.

Die aanvaarding van sy moontlikhede is die derde kenmerk van die jeug. Voor hom staan die nog onbekende; wat hom wag, weet hy nog nie; hy het nog nie, of nog nie ten volle, bepaal waarheen hy wil en watter van al die aanloklike moontlikhede hy wil kies nie. Sy lewenskoers is nog nie, of nog nie ten volle, vas nie; spesialisasie van arbeid, vaste lyne, roetine en groewe bepaal nog nie sy pad nie. Die moontlikhede wat hom toelag, onder andere, liefdesmoontlikhede, sport- en ontspanningsmoontlikhede, beroepsmoontlikhede, maatskaplike en nasionale moontlikhede, kultuurmoontlikhede, godsdienstige moontlikhede lê nog as ’n ryke eenheid van lewensmoontlikhede voor hom. Hulle is geleenthede wat hom tot oorgawe, arbeid en diens roep; hulle is gulde kanse waarvolgens hy: [#342] sy toekoms kan aandurf en uitbou; hulle bied hom ideale waarvolgens hy sy lewe sinvol kan inrig en die moeite werd kan maak.

Die moontlikhede van die jeug benader hy met ’n frisse kyk op die nuwe wêreld, juis omdat dit vir hom ’n nuwe oriëntasie is. Die aanpassing aan en die gewoonwording aan sy lewensomstandighede waarvolgens hy sy koers gekies het, laat die grootmens dikwels hierdie frisse kyk van die jeug verloor. Die jeug het ’n fyn aanvoeling vir lewensmoontlikhede, lewensbeginsels, lewensideale, lewenswaardes, omdat hulle in hul nuutheid voor hom staan. Die aanvoeling van die grootmens stomp dikwels af deur die toenemende meganisering en sosiale binding van sy lewe. In hierdie frisheid van kyk en fynheid van aanvoeling verlang die jeug na eenvoud, waaragtigheid, egtheid, eerlikheid en ongekunsteldheid. Sy frisheid van kyk en fynheid van aanvoeling ten opsigte van al sy moontlikhede mag jeugdige onervarenheid verraai, maar dit verloor juis ook daardeur nie aan frisheid en fynheid nie. Dat die juiste leiding hierdie blik en aanvoeling tot seën kan wees, terwyl ’n verkeerde leiding dit kan vervals, spreek vanself. Uit dit alles spruit die jeugdige idealisme voort. Wat die jeug van sy moontlikhede sien en aanvoel, wek in hom groot drome, groot verwagtings en groot ideale - beginsels al te saam, waarvolgens hy die wêreld en sy lewe nie net wil vorm nie, maar ook hervorm. Want sy frisheid van kyk en fynheid van aanvoeling laat hom ook sien wat in die werklikheid nie aan sy ideale beantwoord nie. Dit is veral in die tydperk van sy jeug dat die mens sy ideale vorm. Hier gee hy hom nie kinderlik oor aan sy ryke verbeelding nie, maar stel hy sy verbeelding in diens van sy ideale, wat hy sou wil verwesenlik. Deur sy ideale sien die jeug hoe groot en groots sy lewenstaak is. Hierdie idealisme ken egter die moeilikhede van die lewe nog nie; sy werklikheidsin is onervare en hy sórg nog nie.

Uit sy idealisme, gefundeer in sy jeugmoontlikhede, en sy gebrek aan ’n ervare werklikheidsin saam, moet ons die tipies jeugdige radikalisme verstaan. Hierdie jeugdig-verantwoordelike radikalisme[5a)] laat die jeug intellektueel-uitgewerkte, en volgens hom ideale, maar dikwels onpraktiese programmes, manifeste, oproepe, proteste en ander uiteensettinge propageer. Kenmerkend vir hierdie radikalisme is die hartstogtelike liefde, warme geloof, opofferende oorgawe en vurige diensbereidheid waarmee die jeug hom aan sy beginsels en ideale verpag - beginsels en ideale wat hy as verhewe en reg en goed en waar en mooi en noodsaaklik aanvaar. Hierdie radikalisme duld dan ook geen teëspraak nie en verstaan dikwels nie waarom al die ander mense nie altyd saamstem nie.[6)] [#343] So stel die jeug verbeelding, denke, liefde en wil in diens van sy ideaalvorming en doen hy dit as iemand wat sy nuutgewonne verantwoordelikheid besef en uitlewe.

Die jeug aanvaar sy moontlikhede met liefde, hartstog en geesdrif, met ’n geloof aan eie, frisse krag en aan die moontlikhede van die eie toekoms, met oortuigingsmoed en daadkrag. Sy stukrag, dryfkrag en waaglustigheid openbaar ’n fierheid van lewensgang wat nog nie deur die lewensorg getemper, deur teëslae neergedruk of deur teleurstellings in sinisme omgevorm is nie.

In ons tyd, veral in die tweede kwart van die twintigste eeu, het die jeug homself as sosiale eenheid ontdek, as sosiale eenheid sy verantwoordelikheid gevorm en as sosiale eenheid sy jeugmoontlikhede aanvaar, en wel in die vorm van jeugbewegings of -organisasies, wat in byna elke land[7)] op verskillende lewensterreine, in onderskeie samelewingskringe en met die mees verskillende rigtings ontstaan het. Jeugbewegings het om verskillende redes ontstaan. In die eerste plek het die

ontwikkeling van die tegniek en van die verkeerswese die wêreld klein gemaak en die jeug in staat gestel om by mekaar te kom en hulle te organiseer.

In die tweede plek het die invoering van algemene onderwys en die langer voorbereiding en dus ook langer studie wat die verskillende beroepe geëis het, die tydperk van die jeuglewe verleng en daardeur die jeug, globaal gesien, ’n verstandelike verhoging en ’n vermeerderde verantwoordelikheidsvorming deelagtig laat word.

In die derde plek het baie jeugbewegings ontstaan uit ontevredenheid met die bestaande orde. Vir hul reaksionêre tendense gee sommige jeugbewegings onder andere as redes aan dat die omgang tussen grootmense oneg en gekunsteld, onwaaragtig en oneerlik is; dat vir die grootmense konvensies meer beteken as opregtheid en liefde; dat materialisme en mammondiens hul lewensideale is, dat hulle konfessies *pro forma* huldig en self nie daaraan glo nie; dat hul patriotisme doods en onvrugbaar is; dat die maatskappy, die staat, die politiek, die kerk, die godsdiens, die skool en ander instellings van grootmense mislukkings [#344] is waaraan die grootmense self skuld het; dat die lewens- en wêreldbeskouing deur die voorgeslagte oor- en voorgedra, vals is en geen plek vir egte liefde en grootse ideale het nie. Die mees reaksionêre jeugbewegings (wat dan ook, gebrek aan innerlike houvas openbaar) beweer, onder andere, dat die groot mensdom ’n verraad teen die jeug pleeg; dat al sy instellings gehaat moet word dat die ouderdom verag en alle gesag verwerp moet word; dat vrye liefde en onbeteuelde geslagsbevrediging gesoek moet word. Afgesien van die waarde van al dergelike kritiek, kan niemand beweer dat die homself ontdekkende jeug hoegenaamd geen rede vir teleurstellings het en in sy verantwoordelikheidsvorming hoegenaamd geen reg het om sy teleurstellings uit te spreek nie; wan die jeug is geen kinders meer nie en gaan sy eie grootmens-toekoms tegemoet Ons moet egter wel in hierdie teleurstelling van die jeug die voortvarendheid van ’n onervare, gesagverwerpende en valse radikalisme veroordeel. Dat jeugdige teleurstellings met die bestaande orde egter ’n rede vir die ontstaan van baie jeugbewegings is, word deur hul geskiedenis bewys.

Maar, afgesien van insidentele redes vir teleurstelling, kan die ontevredenheid van baie jeugbewegings gesien word as ’n reaksie op die tydgees van die vorige eeu, ’n reaksie wat die grootmensdom self ook deurmaak. Die tydgees van die 19de eeu kan deur sy oorwegende individualisme die sosiale behoeftes van vandag nie bevredig nie. Hierdie tydgees het bowendien geen plek of in elk geval geen voldoende plek vir die hoëre, religieus-mistieke, etiese, estetiese en ander waardes wat die teenswoordige mens soek nie, omdat hierdie tydgees deur die vinnige ontwikkeling van die natuurwetenskappe en van die tegniek, asook deur die opkoms van die kapitalisme, oorwegend meganisties, materialisties en positivisties van aard is. Dat die jeug van ons tyd en met sy idealisme met die nawerking van die tydgees van die 19de eeu in botsing kom en in teëstelling daarmee ideale soek wat sy diepere sielelewe bevredig en waarvoor dit die moeite werd is om te lewe en te sterwe, is verstaanbaar .[8)]

Die vierde en eintlike rede vir die ontstaan van jeugbewegings is egter positief. Deur die verlenging van die tydperk van die jeug en deur sy daarmee gepaard gaande verstandelike verhoging en vermeerderde verantwoordelikheid, asook deur die vermeerdering van die onderlinge kontakte wat die kleinwording van die wêreld bewerkstellig het, kon die gemeenskaplike probleme en die gemeenskaplike behoeftes van die jeug op die voorgrond kom en gemeenskaplik besef word. Hierdeur kon die 20ste-eeuse gees van sosiale toenadering ook die jeuglewe deurtrek. Hieruit ontstaan by die jeug die behoefte aan ’n gemeenskaplike vorming van homself en van sy ideale. Met ander woorde, deur dit alles kom die [#345] jeug in sy beweging tot verantwoordelike sosiale selfontdekking as ’n sosiale noodsaaklikheid, gegee met sy sosiale moontlikhede.

Hierdie selfontdekking lei tot ’n verantwoordelikheidsvorming wat, soos die geskiedenis van die jeugbewegings leer, hom aanvanklik openbaar as ’n enigsins reëllose, onstelselmatige, onsekere en skuwe optrede, maar wat dan later deur planmatigheid en selfvertroue gekenmerk word.

As sosiale eenheid sien die jeugbeweging nou sy nuwe jeug-moontlikhede, vorm dit sy ideale, ontwikkel dit jeugdige krag en geesdrif - en wel met behoud van sy tipies jeugdige radikalisme. Dit

voel ’n behoefte om sy stem te laat hoor en sy toekomsvisioene aan die grootmensgeslag te verkondig. Dit soek die verwesenliking van sy ideale, onder andere in ’n nuutsoortige dissiplinêre saamwerk, volksdiens, landsdiens, naastediens, ’n lewendige patriotisme - maar ook in ’n nuutsoortige natuurverering, vrye liefde en in ’n antikonfessionele en antikerklike, religieuse mistiek.

Die grootmensdom het die jeugbewegings ten dele geïgnoreer, hulle ten dele probeer strem en teëwerk, ten dele op hulle invloed probeer uitoefen en hulle in ’n bepaalde rigting probeer lei, en ten dele self die inisiatief geneem om bepaalde jeugbewegings te stig. Sommige faksies en organisasies van grootmense het selfs geprobeer om bepaalde jeugbewegings te misbruik en vir hul eie, selfsugtige en opportunistiese doelstellings uit te buit. Maar geen samelewingskring van grootmense kan dit vandag bekostig om die jeugbewegings geheel en al te ignoreer nie - al is dit ook alleen uit die oorweging, dat hulle self gedurig uit die geledere van die jeug gevoed en gesterk moet word. Die jeug het nou eenmaal in sy beweging tot sosiale selfontdekking gekom en die jeugbeweging het derhalwe gekom om te bly.

Onbesorgde speelsheid, onverantwoordelikheid in positiewe sin, kenmerk die lewe van die kind. Verantwoordelike sorg kenmerk die lewe van die grootmens. Verantwoordelike aanvaarding van sy moontlikhede kenmerk die lewe van die jeug. Hierdie moontlikhede is in negatiewe sin onverantwoordelikheid, in die sin naamlik dat die jeug nog nie die eintlike (en wel merendeels gespesialiseerde, asook sosiaal aan ander) verantwoordelike sorg dra en daardeur nog nie soos die grootmens aan bepaalde sosiale verpligting en werklikheidseise (soos byvoorbeeld gegee in gesinsonderhouding en beroepsbehartiging) gebind is nie. Die jeug geniet ’n verantwoordelike onverantwoordelikheid.

Maar die verantwoordelike moontlikhede van die jeug moet ook positief gewaardeer word. Hy staan op die voorpunt van sy verantwoordelike lewe wat voor hom lê, maar ook op die voorpunt van die menslike samelewing as geheel, omdat die jeug nie net sy erfenis nie, maar ook sy toekoms is. Hier ontdek die jeug soos ’n pionier sy moontlikhede, leer hy hulle ken en kies hy tussen hulle. [#346] Nie spesialisties, soos die sorgende grootmens nie, maar as ’n gedifferensieerde lewenseenheid eien hy hom verantwoordelik hierdie moontlikhede toe. Dit is nou vir hom ’n lus. Die ondervinding, aanvaarding en aandurf van sy nuwe lewensmoontlikhede is vir hom ’n bron van vreugde. Sy hart skep behae in die nuutontdekte wêreld wat vir hom oopgaan. Met blydskap kan hy die volheid wat die wêreld hom bied, aangryp. Met blydskap kan hy hom oorgee aan die moontlikhede wat hom toelag. Aan sy jeugdige energie kan hy lewensblye uiting gee. In die vorming van sy ideale kan hy hom verlustig. Verbly en gelukkig kan hy sy geesdrif laat ontvlam en met geloofsvreugde kan hy waag. Sy jeugdige frisheid, durf en daadlustigheid, sy waagmoed en skeppingskrag kan hy geniet. Hy kan vrolik in die weë van sy hart en in die aanskouing van sy oë wandel. *Hy sorg nog nie.* Maar in al hierdie lewensblydskap op al die onderskeie terreine van sy lewe is hy verantwoordelik. *Hy speel nie meer nie.* So blyk die verantwoordelike onverantwoordelikheid van die jeug ’n verantwoordelike toe-eieningsvreugde van wat die wêreld hom bied, te wees.[9)]

Só staan die waaglustigheid van die jeug tussen die speelsheid van die kind en die sorgsaamheid van die grootmens in.

Dit alles geld ook vir die jeugbewegings, daardie nuwe samelewingskring waarvan ons vandag die ontstaan belewe. Maar die moontlikhede van die jeugbewegings, hul vreugde in hul gesamentlike ideaalvorming, die blye krag en verheugde invloed wat van hulle op hul eie lede en na buite uitgaan - dit alles is groter as dié van die alleenstaande jeugdiges. Dit maak egter hul verantwoordelikheid soveel swaarder.

Die stem wat van die jeugbewegings tot die grootmensdom uitgaan, is verantwoordelik en sy jeugdige frisheid en lewenslus kan die grootmensdom besiel. Maar die stem is ook onervare; sy waarde beoordeel die grootmensdom met sy meerdere wysheid, kennis en ervaringskritiek. Hartekontakte tussen beide strek egter beide tot voordeel; die jeug kan ’n verjongende invloed op die

grootmens uitoefen, terwyl die grootmens weer ’n ‚verrypende’ invloed op die jeug kan hê. Die onervarenheid van die jeug en die groter verantwoordelikheid van die jeugbewegings maak dit egter wenslik dat hierdie bewegings as jeugleiers sal aanvaar grootmense met jeugdige harte, wat met die jeug kan saamlewe, saamvoel, saam met hulle ideale kan bou, saam geesdriftig kan word en saam jeugdige durf kan ontwikkel - sodat hierdie leiers die wysheid en kennis van hul lewe vol verantwoordelike sorg in diens van die jeug kan stel. Omdat dit onmoontlik is om jeugbewegings en samelewingskringe van grootmense te isoleer [#347] omdat beide mekaar nodig het en mekaar aanvul, asook omdat die jeugdige gemoed so vatbaar is vir invloede, ook vir verkeerde invloede, ten slotte omdat die jeugbeweging as ’n selfopvoedende instelling nie die opvoedkundige arbeid van die gesin, van die kerk, van die volk en van die staat kan vervang nie - dit alles maak dit wenslik dat daar samewerking tussen hulle sal wees. In hierdie samewerking moet die grootmensdom die jeug sy selfstandigheid en inisiatief laat behou, die eieaard van sy beweging nie fnuik, sy geesdrif nie ontsiel en hom nie direk in jeugaangeleenthede inmeng nie. In hierdie samewerking moet die jeug die meerdere kennis, rypheid en gesag van die grootmensdom erken, van hom leiding ontvang en aan hom geesdriftige diens lewer. In isolasie sal die jeugbewegings nie vrugbaar gedy nie; en elke volk en elke land sal sonder jeugbewegings soveel armer wees. Maar ondermynende en ontaarde jeugbewegings kan nie geduld word nie.

[2] Al onderskei die Calvinisme skerp tussen God en wêreld, tussen die besondere en die algemene openbaring van God, tussen die geloofslewe en godsdiens aan die een kant en natuurbeheersing, kultuurskepping aan die ander kant, is dit egter kenmerkend vir die Calvinisme dat dit hier nie *skei* nie, maar alles tesame as roepingsvervulling sien. Die Calvinisme oorwin die dualisme van geloof en wetenskap, van godsdiens en kultuur, van ewige bestemming en aardse bedrywighede deur die hele wêreld en die hele lewe van die mens, ook dié van die jeug, *sub specie aeternitatis*, dit wil sê, in die lig van die ewigheid te stel en hierdie lig leidend te laat wees vir alle menslike kenne en handele. Wat die mens ook al doen, sal hy as geroepene en tot eer en verheerliking van God doen. Dit is God wat aan die mens sy sorg op aarde toevertrou; want aan Hom behoort die aarde en sy volheid. In sy sorg sal die mens Gods wêreld bewerk en bewaak en die potensialiteite wat Hy daarin gelê het, kultuurskeppend verwesenlik; in sy sorg sal hy onder andere gesinne, volke, state en maatskappye vorm; met dit alles sal hy geskiedenis vorm, ’n geskiedenis wat in sy diepste sin die verwesenliking van Gods raadsplan op aarde is. Die getrouheid van sy sorg sal wel gefundeer wees in die liefde tot almal en alles wat op sy sorg aanspraak maak, maar hierdie liefde sal gegrond wees in die liefde tot God met sy hele hart, met sy hele siel, met sy hele verstand en met alle kragte. Alleen as die mens alles wat hy doen, in verhouding tot God stel, kan hy aan sy aardse bestemming beantwoord.

God is algenoegsaam; hierdie wêreld behoort aan Hom en moet Sy grootheid verkondig; Hy is absoluut soewerein oor alles wat Hy geskape het en oor alles wat die mens doen en laat; vir alles wat gebeur en behoort te geskied, het Hy die wette en die ordinansies bepaal. Christus is Verlosser en Saligmaker, maar ook Herskepper en Vervuller van die hele wet van Gods skepping; Hy is Koning oor alle menslike bedrywighede, nie net van Sy kerk en in die godsdiens nie. [#348] Die Heilige Gees gee nie net op godsdienstige gebied leiding nie, maar orals waar die waarheid die mens tot vryheid roep. Die Heilige Skrif het nie net sy sentraal-godsdienstige betekenis nie, maar dit is ook ’n lig van God oor alles wat bestaan, en ’n lamp op elke weg wat die mens bewandel.[10)]

Hierdie grondbeginsels maak die Calvinisme tot ’n universele Christendom, wat aan alles en aan alle menslike optrede ’n religieuse wyding gee. Alleen só kan die hele lewe van die gelowige ’n innerlike eenheid wees.

Die Calvinis is geen vreemdeling in hierdie wêreld nie. Juis ook deur die religieuse wyding van Gods skepping kan hy sê: niks wêrelds en niks mensliks ag ek my vreemd nie, want ek eis alles op vir die verheerliking van God. Die gelowige kan die ware, die goeie, die skone, die nuttige, die aangename van hierdie wêreld ten volle waardeer en geniet as gawe van en tot eer van God. Die Calvinis is geen

deserteur du monde, dit wil sê, geen wêreldontvlugter nie; hy aanvaar hierdie wêreld en sy volheid as die werkterrein van sy van God gegewe aardse roeping. Alles wat sy hand vind om te doen, moet hy met alle mag doen - daarvoor is hy hier op aarde, en hy moet dit doen in gehoorsaamheid aan die wetsorde wat God vir alle dinge bepaal het. Hy moet alle feite, alle beginsels alle waardes, alle waarhede wat hom gegee is, aanvaar, want dit alles openbaar God in Sy skepping aan die mens, en hy het dit alles nodig in sy God dienende en roepingsvervullende arbeid.

Maar omdat God alleen God is en niemand of niks anders nie, en omdat alles van God afhanklik is, sal hy niks in Gods skepping nóg homself, nóg sy verstand, nóg die wetenskap, nóg die kuns, nóg die natuur, nóg die volk, nóg die staat, nóg rykdom, nóg eer, nóg enigiets anders - as hoofsin en hoofdoel stel en sodoende verafgod nie.

Die mens sal die onherleibare, maar samehangende verskeidenheid wat deur God in die wêreld (in die natuur, in die kultuur, in die menslike verhouding, ensovoorts) gelê is, eerbiedig; hy sal hierdie verskeidenheid Opspoor, hulle van God gegewe ordinansies en wette onderskei, die samehang van wat onderskei is, vasstel, en alles wat hy so vind, gehoorsaam in sy roeping gebruik.

So sal hy kragtens die universeel-religieuse wyding van sy aardse taak tot roeping, onder die koningskap van Christus en tot verheerliking van God, Christelike wetenskap bou, Christelike kuns skep, Christelike handel drywe, Christelike politiek beoefen, Christelike reg vorm, Christelike sedelikheid verwesenlik en aan die vorming van ’n Christelike huweliks- en gesinslewe, ’n Christelike staatslewe, ’n Christelike volkslewe en ’n Christelike maatskaplike lewe sy beste kragte gee.

[#349]

Die mens is egter sondaar, die aarde vol van kwaad en onder die vloek van God. Die kruis van Christus verlos egter in beginsel die mens wat die genade ontvang het om daaraan te glo, van sonde, al bly hy nog in hierdie bedeling aan die mag van die sonde onderwerp. Deur die vervulling van die hele wet het die kruisdood van Christus ook ’n grondleggende betekenis vir die herskepping van die wêreld. Met die volheid van die tye en aan die einde van die dae sal met die tweede koms van Christus ’n nuwe bedeling intree; ’n nuwe hemel sal met ’n nuwe aarde verenig wees en wel met Christus as Koning van die verloste mensegeslag, terwyl die aartsverleier met al die ander gevalle engele en met al sy aardse trawante in die buitenste duisternis gewerp sal word.

Hierdie lig van die Woord van God op die skepping en op die menslike lewe laat die Calvinis sy taak op aarde ook as ’n stryd teen die sonde, ’n bestryding van alle kwaad en ’n hervorming van wat deur die ongeloof en sonde vervals is, sien - en dit wel op alle terreine van die lewe en van die kultuur .Nie net die kerk het behoefte aan ’n fundamentele reformasie nie; die reformasie moet universeel deurgevoer word; ook die wetenskap; die kuns, die politiek, die handel, die reg, die gesinslewe, die volkslewe, die staatslewe, die maatskaplike lewe, ensovoorts, moet in die wortel van sy selfvergodende en vergoddelikte afval bestry en tot eer van God weer in die regte verhoudinge gestel word. Nie alles wat die ongeloof daargestel het, is egter waardeloos nie; die daarin gegewe vonke van waarheid, goedheid, skoonheid, en so meer, moet in hierdie hervormingstryd bewaar bly; wat in die kultuurskeppinge van die ongeloof momente van waarheid is, moet die gelowige van die bande van ongeloofsvervalsinge bevry en in sy kultuurarbeid gebruik; dit kom hom toe, omdat die wêreld en sy volheid aan God behoort en hy in hierdie wêreld die eer van God alleen soek.

Die ewige waarhede Gods en die onveranderlike grondbeginsels, wette en ordinansies in Sy Skepping staan vas. Hierin vind die Calvinisme sy vaste, sy statiese fondament. Maar die Calvinisme is ook dinamies, omdat dit aktief deelneem aan ’n wêreld vol energie, aan ’n lewe vol ontwikkeling en aan ’n geskiedenis vol voortgang. Sy Christelikheid sweef nie bo die mensdom nie, maar deurdring as lewens- en wêreldbeskouing, as koersbepalinge en as lewenswandel sy hele lewe. Die Calvinisme neem daarom ook in elke volk, met sy besondere aard, omstandighede en geskiedenis, ’n eie nasionale vorm aan. Waar tye verskil, elk met sy besondere omstandighede en probleme, en dus ook met sy besondere roeping, daar neem die Calvinisme ook in die differensiasie van die eeue sy onderskeie,

tydsbepaalde vorme aan. Vas in sy fondamente verbind dit beginsel en feit, waarheid en werklikheid en het dit ten volle deel aan die dinamiek van die wêreld en die geskiedenis van die mensdom.

Die geskiedenis van die mensdom is geen stilstand nie, maar ook geen [#350] eindelose herhaling van dieselfde drama nie. Hier is voortgang in sy diepste sin die verwesenliking van Gods raadsplan op aarde - ’n grootse plan met skepping, sondeval, die kruisdood van Christus en Sy tweede koms as hoofmomente - ’n plan waarin alle geskiedkundige gebeure op alle terreine van die menslike lewe sy aangewese plek het en waartoe dit alles sy betrokke deel bydra. Vas in sy fondamente en lewend in sy dinamiese aktiwiteit, verbind die Calvinisme die ware momente van tradisie en progressie, is dit weens sy vastheid altyd oud en weens sy aktiwiteit en aktualiteit altyd nuut en op die voorpunt van die gebeure, asook van die tye. Dit kan so die vaste en die dinamiese, die tradisionele en die progressiewe, die oue en die nuwe verbind, omdat dit alles *sub specie aeternitatis* besien en sy dinamiese lewe laat lei deur die geopenbaarde wil van God. Die Calvinis sluit dan ook altyd by die geskiedenis aan, leer daaruit volgens die lig van die Woord van God sy lesse, sien so wat daarin waar, goed, skoon en reg is, bou daarvolgens in die nuwe omstandighede met sy nuwe node sy telkens nuwe toekoms progressief en reformerend uit. Was byvoorbeeld die nood van die vorige eeue veral die mondigwording van die individu, die Calvinisme het met sy beginsel van soewereiniteit in eie kring sy antwoord daarop gegee; en is byvoorbeeld die nood van ons eeu sosiale onderskraging omdat die mondigwording van die individu verloop het in ’n individualisme wat die sosiale fondamente ondergrawe, die Calvinisme sal vandag moet antwoord met ’n beginsel van verantwoordelike diens, wat die onderlinge verbondenheid beklemtoon en die waarheid van die nood van die vorige met die van ons eeu harmonies verbind.

Calvinistiese waarheids- en werklikheidsin, asook Calvinistiese lewenstyl, en lewenswandel sal hom sy weg wys hoe hy, veral ook in krisistye, ryp aan nuwe gebeurlikhede, sy beginsels moet toepas. Omdat Calviniste egter nie altyd die werklikheid eners beoordeel nie, sal hulle dikwels nie dieselfde beginsels beklemtoon en ou en nuwe beginsels op dieselfde wyse op die nuwe omstandighede toepas nie. Maar dit hoef ons nie te verontrus nie. Want dit bewys juis hoe dinamies die Calvinisme is; en al gaan die weë van Calviniste dikwels weens die toepassingsverskille van hulle beginsels uiteen, moet die weë weer ineenloop, omdat hierdie weë - weens die onveranderlike waarheidsfondament van die Calvinisme - in dieselfde rigting gaan en op dieselfde doelpunt afstuur. Wat egter wel veroordeel moet word, is onderlinge verdagmakery.

Die Calvinisme is geen geslote stelsel soos die stelsels van die ongeloof wat binne of na aanleiding van hierdie tydelike werklikheid waarin ons lewe, hul afsluiting moet vind nie. Dit is ’n oop stelsel, omdat dit alle verskeidenheid wat God in Sy skepping gelê het en wat in die geskiedenis van die mensdom progressief geopenbaar word, *sub specie aeternitatis* beskou en die diepste eenheid van alle verskeidenheid vind in die waarheid Gods wat aan die skepping transendent is [#351] en deur Sy Wil verwesenlik word. Hierdie oortuiging gee die Calvinis ’n oop lewenshouding. As oop stelsel en as oop lewenshouding het die Calvinisme volop plek vir elke nuwe gegewe, vir elke nuwe ontdekking, vir elke nuwe taak in elke nuwe tyd, vir elke besondere waarheid, vir elke feit, vir elke ware beginsel, vir elke waarde, maar is dit ook oop vir onderskeiding van waarheidsmomente en verkeerde grondslae, asook verkeerde resultate van ander stelsels. Niks van die waarheid en niks van die werklikheid, asook niks van die geskiedenis van die mensdom en sy roepinge hoef hy van sy stelsel en houding uit te sluit nie. Daar is niks wat hy nie mag glo, niks wat hy nie vermag, niks wat hy nie mag doen nie, solank hy alles getrou aan sy vaste fondament, dit wil sê, ‚in U lig’, beskou.

Uit, deur en tot God is alle dinge. Hierdie waarheid gee aan die wêreld en aan die lewe van die mens, asook dié van die jeug, ’n religieuse wyding, sy diepste sin en sy mees verhewe doel. Hierdie waarheid laat die Calvinis as gehoorsame geroepene van God in sy stryd op aarde Sy heerlikheid soek. Hy is gevolglik nie net teoretiese kenner nie, maar ook strydlustige dader. Dit bewys die geskiedenis oor en oor. Ware Calvinistiese lewenstyl en lewenswandel moet heroïes wees, omdat dit in ’n vervalste wêreld en binne ’n gevalle mensdom die eer van die Allerhoogste op aarde soek, Hom verheerlik en in alles wat sy hand vind om te doen, ’n roeping van God sien, waarvoor hy al sy kragte - aan God verantwoordelik - moet inspan.

[3] Het die Calvinisme aktuele betekenis vir ons jeug? Die jeug en sy beweging het behoefte aan 'n geloof en aan 'n lewens- en wêreldbeskouing wat (a) 'n *vastheid* van fondament en koers, (b) 'n geleentheid vir *aktiwiteit* en jeugdige kragsontplooiing en (c) 'n *aktuele* instelling teenoor die lewende vrae van die tyd en van die gegewe omstandighede bied. Dit moet aan hierdie *vastheid, aktiwiteit* en *aktualiteit 'n* sy lewe en sy wêreld verdiepende sin gee en daardeur die vaste en die dinamiese, die tradisionele en die progressiewe, die oue en die nuwe, die teoretiese en die praktiese tot 'n innerlike eenheid verbind. Kan die Calvinisme hierdie fundamentele behoeftes van die jeug en sy beweging bevredig?

Die jeug soek *vastheid* van fondament en koers, 'n vasgegronde eenheid van geloof en wete waaraan hy hom vol vertroue kan oorgee en waarsonder hy sy verantwoordelike moontlikhede nie geesdriftig en blymoedig sou kan aandurf nie. Die Calvinisme laat die jeug in sy selfontdekking sien dat alles waarvoor sy hart oopgaan, 'n openbaring en gawe van God aan hom is. Die Calvinisme laat hom in sy verantwoordelikheidsvorming besef dat dit alles van Godsweë aan hom toevertrou word. Die Calvinisme leer hom in die blye aanvaarding van sy [#352] jeugmoontlikhede dat hy *op* grond van dit alles sy ideale op alle terreine van die lewe geesdriftig kan vorm en dat sy oortuigingsmoedige en daadkragtige oorgawe aan hulle 'n diene van God is. Hierdeur gee die Calvinisme die jeug 'n vastheid van fondament en koers, wat in die ewige waarhede Gods en in Sy vaste en onveranderlike wette en ordinansies vir alle dinge veranker is en wat aan sy eie lewe en aan sy wêreld die diepste sin en die mees verhewe doel gee - 'n sin en doel wat alle verskeidenheid tot eenheid bind en alle lewensdualisme oorwin.

Die jeug en sy beweging wil *aktief* wees. In niksdoen of in kontemplasie alleen kan dit nie sy bevrediging vind nie. Juis deur ook te handel word die jeug tot jeug. Die Calvinisme laat die jeug in sy selfontdekking sien dat alles wat hom geopenbaar en gegee is, nie net voorwerpe van kennis is nie, maar veral ook werkterreine is wat hom tot roepingsvervullende aksie nooi. Die Calvinisme laat hom in sy verantwoordelikheidsvorming besef dat hy in al sy doen en late aan God en aan Sy Christus behoort en Hom orals as Koning moet aanvaar. Die Calvinisme leer hom in sy lewenslustige en blymoedige oorgawe aan wat sy hand vind om te doen, dat hy met dade moet liefhê, dat 'n onvrugbare geloof - 'n geloof sonder die werke - waardeloos is, dat hy deur sy aksie veral God eer en verheerlik. So bied die Calvinisme aan die jeug die ruimste geleentheid vir 'n grootse uiting van sy lewensenergie en vir die mees besielende verwesenliking van sy aspirasies. Die dinamiese krag van die Calvinisme moet juis ook in die jeuglewe tot heerlike openbaring kom. Die jeug en sy beweging wil hom veral in die *aktuele* laat geld. Tot hom spreek die duidelikste wat nou en hier van hom verwag word en sy lewensfrisse uitkyk en daadlustige geesdrif nodig het. Die nie-aktuele, verre verlede en die blote teoretiese abstraksie mag vir hom interessant wees, maar wat hom in die eerste plek toelag, is die weë waarin sy hart nou en hier kan wandel, die aanskouinge wat sy oë hom hier en nou bied, al die moontlikhede en probleme wat aktueel is. Dit bekoor hom die meeste en hierin wil hy sy vreugdevolle jeuglewe veral uitlewe. Want hy staan op die verantwoordelikheidsdrumpel en aan die voorpunt van sy lewe en soek waaglustig 'n uiteensetting met wat hom onmiddellik gegee is; eers in die sorgende en voorsorgmakende lewe van die grootmens kan die rypere distansiëring teenoor die onmiddellike lewe tot sy reg kom. Die Calvinisme laat die jeug in sy selfontdekking sien dat elke samelewingskring, en dus ook elke volk en ook die jeug volgens sy besondere eieaard en besondere omstandig- hede, 'n besondere, dit wil sê, aktuele roeping het - dat elke tyd vir elk van hulle en ook vir die jeug in die verloop van die geskiedenis sy besondere, dit wil sê, aktuele take gee. Die Calvinisme laat hom in sy verantwoordelikheidsvorming besef dat God ewe naby en ewe onmiddellik tot elke moment van die geskiedenis staan en dat elke oomblik in sy aktualiteit die mens - en dus ook die jeug – [#353] tot verantwoordelike diens roep. Die Calvinisme leer hom in lewensvrolike aanvaarding van sy jeugmoontlikhede, dat hy hom juis in die onmiddellike, wat hom nóu en hier toelag of toeroep - dit wil sê, in die aktuele - mag en moet verlustig. Die Calvinisme kan die aktualiteitsdrang van die jeug ten volle bevredig, omdat dit 'n oop stelsel is en 'n oop lewenshouding

vereis, waarin juis ook die aktuele sy regmatige plek het, en omdat die Calvinis hom elke oomblik voor Gods aangesig gestel weet. Deur sy besef van die aktuele bevind die Calvinisme hom dan ook steeds op die voorpunt van alle ontwikkeling en stryd.

Die Calvinisme doen egter vir die jeug nog meer. Dit laat hom in sy behoefte aan vastheid, aktiwiteit en aktualiteit besef dat hy nie net tekortkominge, onrypheid en onervarenheid deelagtig is nie, maar dat hy sondaar is en dat hy in ’n wêreld lewe wat onder die vloek van God staan, maar dat ook die jeug aan Christus as sy Verlosser en Redder behoort, aan Christus wat as Herskepper ook die kwaad in die wêreld oorwin. Die Calvinis sien ook die jeug onder die gesigspunte van sonde en genade en leer hom in sy selfontdekking, verantwoordelikheidsvorming en in die aanvaarding van sy moontlikhede, dat die stryd tussen die Ryk van die Lig en die ryk van die duisternis ook vir die jeug die sentrale stryd is - en wel op alle terreine van die lewe. Hierdeur leer die gelowige jeug die sondige en die gevare wat hom en sy beweging aankleef, besef - iets wat die nie-gelowige jeug nie verstaan nie. In sy onvoorwaardelike oorgawe aan en dien van God in alles wat hy op aarde doen, maar ook in die bestryding van die sonde, mag die jeug sy ideale skerp stel en met ’n radikale en verterende ywer, gepaard met ’n verantwoordelike liefde, optree. Ook vir die jeugdige radikalisme het die Calvinisme plek. Nie met hoogmoed of eiewaan nie, maar met jeugdig-dankbare trots mag hy die erfdeel van sy vaders en alles wat hom in sy selfontdekking gegee is, aanvaar en tot die eer van die Gewer van roepinge uitbou. Maar weens die sonde en die kwaad in die wêreld het ook die jeug en sy beweging sy lydensweg en het ook hy deel aan die vernederinge van die mensheid. Ook op die gelowige jeug laat vervreemdende invloede hulle geld - invloede wat Christelike waarhede tot blote frases ontsiel en hom verblind vir die betekenis van lewenskragtige, Christelike beginsels wat in elke, konkrete lewensituasie rigtinggewend is - invloede wat sy liefde vir en geloof aan ’n gesonde toekoms van kerk, volk, staat, gesin en maatskappy vervals - invloede wat sy besef van godsdiens, sedelikheid, reg, skoonheid en waarheid vervorm - invloede wat dreig om hom en sy beweging te laat ontaard en in sy voortvarendheid ’n ondermynende gevaar vir ’n Christelike samelewing te laat word. Om al hierdie redes is die verantwoordelik-blye oorgawe aan sy moontlikhede ook vir die jeug en sy beweging ’n weg van stryd - juis ook teen die verkeerde en sondige in homself. Verbly jou, o jongeling, in jou jeug, en laat jou hart jou vrolik maak - sê die [#354] Prediker - maar weet dat God jou oor al hierdie dinge in die oordeel sal bring; ...en dink aan jou Skepper in die dae van jou jonkheid.

Dit gee aan die verantwoordelikheidsvorming van die jeug en van sy beweging ’n verdiepte intensiteit en stel hom in sy oorgawe aan sy jeugmoontlikhede voor ’n pikant-snydige keuse tussen gehoorsame kindskap Gods en ’n eiegeregtige en selfsugtige verkwanseling van sy van God gegewe erfdeel op alle terreine van die lewe. Hy moet op alle lewensgebiede kies tussen waarheid en leuen, tussen Christelike vryheid en slaafs-ontaardende verleiding. Die Calvinisme roep die jeug tot aktiewe en heroïese deelname aan die universele christianisering van sy hele lewe en van alles wat hom gegee is; aan ’n hervormingstryd op sy gebied teen alles wat deur die sonde en die voortwoekerende kwaad vervals is, en ook teen alle vergoding en verafgoding waartoe sy jeugdige radikalisme hom sou kon verlei. In dit alles bied die Calvinisme die gelowige jeug vastheid van fondament en koers, volle geleentheid vir aktiwiteit en jeugdige kragsontplooiing en vir volle deelname aan die aktualiteit van die lewe.

Die jeug en sy beweging staan nie geïsoleerd in die menslike samelewing nie. In sy selfontdekking, verantwoordelikheidsvorming en aanvaarding van sy moontlikhede sal hy die regte houding teenoor ander en hul samelewingskringe moet inneem; en dit beteken onder andere dat hy die gesagsverhoudinge wat God in die struktuur van die menslike samelewing gelê het, en waarsonder ’n ordelike ontplooiing van hierdie lewe nie moontlik is nie, sal eerbiedig.

Nie in die mens, in sy mag, bekwaamheid of prestasie lê die diepste grond van menslike gesag nie, maar in God. Hy alleen is absoluut soewerein oor alles wat bestaan. In die toevertrouing van verantwoordelike, maar gedifferensieerde sorg aan die mens het Hy ’n differensiasie van gesagsverhouding gestel. Die menslike gesagsdraer ontvang sy gesag van God om in Sy Naam en gehoorsaam aan Hom die nodige gesag op aarde uit te oefen. Menslike gesag is toevertroude gesag, gesag wat van die Goddelike gesag afgelei is, en geld kragtens die gesagsamp wat inherent in die

struktuur van die betrokke samelewingskring is.

Reeds in sy jeugbeweging self is gesagsdifferensiasie noodsaaklik. Maar weens die samehang van die onderskeie samelewingskringe staan ook die jeug teenoor die gesag van die kerk, van die politieke owerheid, van die gegewe volksleiers, van die ouers en ander opvoeders, van die kultuurleiers, en so meer. Baie duidelik word in die vyfde gebod die gesagsbeginsel gestel - en al word dit hier uitdruklik vir die gesinsverhoudinge bepaal, het hierdie beginsel universele betekenis vir alle menslike gesagsverhoudinge.

Menslike gesag moet gehoorsaam word; maar nie onvoorwaardelik nie. Onvoorwaardelike gehoorsaamheid is die mens alleen aan die absolute gesag van God en Sy geopenbaarde waarheid verskuldig; dit geld ook vir alle gesagsdraers, aan wie juis God hulle gesag toevertrou. Menslike gesag moet [#355] gehoorsaam word, solank hierdie gesag die wil en die ordinansies van God eerbiedig en in sy gesagsuitoefening behartig en ten minste nie eis dat die gesagsonderdane die wil en die ordinansies van God ongehoorsaam sal wees nie. Waar die menslike gesag met die wil van God bots, moet die mens God meer gehoorsaam wees as die menslike gesag wat bo hom gestel is; in dergelike botsings verloor die menslike gesag sy gesagsbevoegdheid, ook al sou sy gesagsreg in sy gesagsamp geleë wees. Nie as onverantwoordelike kinders nie, maar in sy verantwoordelike onverantwoordelikheid, dit wil sê, in sy verantwoordelike aanvaarding van sy moontlikhede sal ook die jeug en sy beweging die gegewe gesag eerbiedig; ook hy is aan die ordebepalinge van die menslike samelewing gebind; alleen so sal hy ook sy bydrae kan lewer tot die bevordering van ’n ordelike samelewing en sal hy van hierdie orde vruggebruik kan geniet. Deur die jeug en sy beweging in hierdie gesagsverhoudinge te stel, gee die Calvinisme hom ’n sosiale vastheid, waarbinne dit sy vastheid van fondament en koers kan handhaaf en sy jeugmoontlikhede verantwoordelik kan aandurf. So kan die jeug hom in die menslike samelewing inskakel, in sy onrypheid en onervarenheid die nodige leiding en hulp ontvang en kan dit weer die menslike samelewing tot diens wees en die grootmensdom met sy jeugdig frisse geesdrif besiel.

Deur ook die jeug en sy verantwoordelike moontlikhede in die eerste plek in sy verhouding tot God te stel, deur ook die jeug onder die gesigspunte van sonde en genade te sien, deur die jeug ’n eenheid van geloof, lewens- en wêreldbeskouing te gee, deur aan sy behoefte aan vastheid, aktiwiteit en aktualiteit op alle terreine van die lewe ’n verdiepende bevrediging te gee, deur hom die juiste sintese van tradisie en progressie te leer, deur hom op ’n gesonde wyse in die menslike samelewing in te skakel, deur die jeug in sy besondere eieaard en met sy besondere jeugroeping te verstaan en by hom ’n eie, jeugdige lewenstyl en lewenswandel aan te moedig, deur sy lewensblye frisheid in sy verantwoordelike en daadlustige aanvaarding van sy nuwe lewensmoontlikhede te waardeer, deur te erken wat die jonkheid van die jeug ook vir die verjonging van kerk, volk, staat, maatskappy en gesin kan beteken - deur dit alles en nog meer het die Calvinisme aktuele betekenis vir die jeug.

Om hierdie betekenis van die Calvinisme hom toe te eien, sal die gelowige jeug en sy beweging sy kennis van die Calvinistiese grondbeginsels en fundamentele waarhede moet ontwikkel en verdiep deur intiemer met die kerk van sy vaders saam te lewe, deur ’n dieper studie van die Heilige Skrif te maak en deur in sy bestudering van al die vraagstukke op al die onderskeie terreine van sy lewe en van die wêreld volle en konsekwente gebruik van die lig van die Heilige Skrif te maak. Die Calvinisme verdiep die besondere taak van die jeug tot ’n van God gegewe roeping. Om hierdie roeping selfontdekkend te leer verstaan en in sy [#356] moontlikhede verantwoordelik te vervul, moet die jeug kennis versamel - kennis van homself en sy eie aard, kennis van almal en alles wat hom sy verantwoordelike moontlikhede openbaar, kennis van die verlede, van die geskiedenis van onder andere kerk, volk, staat en maatskappy, waardeur ook God die mens tot sy taak roep, en kennis van Gods ordinansies, wette en norme op alle terreine van die lewe, in die gehoorsaming waarvan alleen hy tot vrye, verantwoordelike roepingsvervulling kan kom.

Deur hierdie studie verkry die jeug en sy beweging ’n verdiepte en verruimde insig in sy eie jeugdige verantwoordelikheid en kan hy ideale vorm wat hom ook later in sy grootmenswording

blywend sal kan besiel. Deur hierdie studie kan hy hom verbly in al die moontlikhede wat die Gewer van roepinge hom skenk, en hom met frisse geesdrif en geloofsmoed daaraan waag.

---

[1] Vgl. my *Beginsels en Metodes in die Wetenskap* (hierna genoem *B. en M.);* Pro Rege-Pers, Bpk., Potchefstroom; l961; hoofstuk l0 – 1.12.

[2] Die ‚kontingente' is die gebeurlike soos byvoorbeeld gegee met "dát dit nou hierbuite reën"; of met "wat jou hand hier en nóu vind om te doen." Die kontingente is die mens nie tevergeefs geskenk Die.

[3] ‚Gemeenskap' word hier in 'n ruimer betekenis, nl. as ‚samelewing' gebruik.

[4] Tereg het H. Dooyeweerd aangetoon dat aan lewens- en wêreldbeskouing religieuse grondmotiewe ten grondslag lê en dat hulle in en met 'n gemeenskap gevorm word en funksioneer.

[5] Onder ‚wêreld'-beskouing verstaan ons die vóórwetenskaplike, en nie 'n wetenskap (bv. teologiese, wysgerige of natuurwetenskaplike) beskouing aangaande die ‚wêreld') nie. Hiermee word nie ontken dat laasgenoemde met die verloop van die eeue ook weer invloed op eersgenoemde uitgeoefen het nie. Onder wêreld verstaan ons bowendien nie net die aarde of net die ‚menslike' wêreld nie, maar die hele sterre-heelal en verder stof, plant, dier en mens, asook natuur, kultuur en godsdiens. Met ander woorde, alles wat Vollenhoven, om dit te onderskei van die geskape ‚hemel' met sy engele, die ‚aards-geskape' heelal noem. Dit word wel *universum* of *kosmos* genoem.

[6] *Strictu sensu* behoort ons te onderskei tussen godsdiens (dit wil sê, godsdiens in enger soos gegee met bv. kerklike erediens, huisgodsdiens, binnekamergebed) en religie (dit wil godsdiens in enger sin, soos gegee bv. met die God gehoorsame en Hom verheerlikende vulling van die aardse roeping, waaronder ingesluit word beheersing van die natuur, vorm van kultuur, vervaardiging van tegniek en verder sorg vir die mens, opvoeding en vorming geskiedenis). Religie sluit godsdiens in en sien bowendien die horisontale menslike bedrywigheid in sy verhouding tot God, uit en deur en tot Wie alle dinge is. Ons spreek in die vervolg net van religie. Vgl. *B. en M.,* t.a.p., bl. ll7 e.v. –1.12─

[7] In vergelyking met die konkreetheid, gewig, betekenis en belangrikheid van lewens- en wêreldbeskoulike kennis, lyk wetenskaplike kennis (dit wit sê, wetenskap) abstrak, droog en skematies, soos 'n skim. Trouens, lewens- en wêreldbeskoulike kennis gaan aan die wetenskap vooraf, gee aan die wetenskap sy eintlike sin en betekenis en bepaal en lei die wetenskappe in sy hetrokke hooflyne. Dit is die geval, al word later wetenskaplike bevindinge weer lewens- en wêreldbeskoulik opgeneem en verwerk.

[8)] So is bv. 'n rasionalistiese, scientistiese of positivistiese *geloof* aan die primaat van die mens-
like rede, wetenskap of waarneembare feite respektiewelik nie aan 'n bloot redelike of wetenskaplike insig te danke nie, maar dit is 'n lewens- en wêreldbeskoulike aangeleentheid (as u wil: 'n ‚eksistensiële' beslissing) van die hart (die ek, die ‚selfheid') van die mens. Juis daarom sit die rasionalis, scientis of positivis op v66rwetenskaplike wyse sy hele hart op sy betrokke siening, sit hy met hierdie geloof sy hele persoon (as wetenskaplike) op die spel en laat hy ook h6m nie deur bloot wetenskaplike (bloot logiese, teoretiese, feitelike of empiriese) redenerings van sy lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings afbring nie.

[9)] Sien voetnoot 8.

[10)] Strictu sensu is ‚irrasioneel' 'n negatiewe begrip, analoog met bv. 'n negatiewe begrip soos ‚nie groen' (wat kan geld vir enigiets wat nie groen is nie, ook alles wat selfs nie na kleur verwys nie). Net so min as wat 'n negatiewe begrip soos ‚nie-groen' bruikbaar is, is 'n negatiewe begrip soos ‚irrasioneel' bruikbaar. Bowendien is dit opmerklik hoe ‚rasionaliste', aan een kant, en ‚irrasionaliste', aan die ander kant, verskillende betekenisse aan die term ‚irrasioneel' heg- betekenisse wat op verskillende maniere emosioneel en aksiaal (af- of goedkeurend gelaai is. Soveel hang daarvan af deur wie die begrip gebruik word en wat daarmee bedoel word. Van belang is egter dat die begrip ‚irrasioneel' primêr in die kringe van rasionaliste tuishoort, wat aan die menslike rede 'n outonomie, primaat en finale beslissingsbevoegdheid toeken en alles wat daarmee in stryd is of nie daaronder val nie, as ‚irrasioneel' bestempel Met hierdie betekenis hoort die term ‚irrasioneel' nie in die kenne en denke van ons én van die irrasionaliste tuis nie. Daarenteen heg bv. enkele eksistensialiste aan ‚irrasioneel' 'n positiewe' waarde en betekenis. Met hierdie betekenis hoort die term nie in die kenne en denke van ons én van die rasionaliste tuis nie. Wat ons betref, sou dit die beste wees om die term uit ons woordeboek te skrap en dit te vervang deur verskillende ander terme, soos hierbo aangedui

[11)] Op die ontredderende, verbrekende en skeurende invloed van twyfel kan ons hier nie ingaan nie. Vgl. in die verband *B. en M.,* t.a.p., bl. 285 e.v. –1.12─

[12)] Alhoewel hierdie studie oor lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel as sodanig handel, en nie spesifiek oor *Christelike* lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel nie, word af en toe ter verduideliking voorbeelde gegee vanuit 'n *Christelike* lewens- en wêreldbeskouing en lewenswandel. Wat die voorbeelde wil illustreer, kan *mutatis mutandis* vir ander lewens- en wêreldbeskouings en lewenswandel ook aangetoon word. Maar met dit alles is nie ingegaan op die verskeurende en vervalsende invloed van die sonde op die lewens- en wêreldbeskoulike oortuigings en lewenswandel en op die hul bepalende vertroue en lief de nie. Sien verder paragraaf 12 van hierdie studie.

[13)] Sien voetnoot 3.

[14)] Vgl. my *Das Gewissen;* Fr. Cohen, Bonn, 1925; bl. 119-126.

[15)] Sien voetnoot 8.

[16)] Sien voetnoot 11.

[17)] Sien voetnoot 3

[18)] Sien voetnoot 4

[19)] Sien voetnoot 11.

[20)] Vgl. my *B. en M.;* t.a.p.; hoofstuk 31. –1.12─

[21)] Sien voetnoot 3.

[22] Vgl. onder andere my Die Huidige Wêreldtoestand en die Onderwysbeleid van die Toekoms (In Die Gereformeerde Vaandel, XVI, 12 tot XVII 4 –4.3.8 tot 4.3.12─); my Die Vraag van de Bedreiging van die Natuurwetenskaplike Wetenskapsidee in Historiese Perspektief(In Die Tydskrif vir Wetenskap en Kuns; Nuwe Reeks XVIII, 2 –4.12.3─); en my Hoe is ons roeping wêreldwyd?(Pro Rege-Pers, Bpk., Potchefstroom, 1963 –4.14 #140─).

[23] Sien voetnoot 11.

[24] Waaronder bv. die nuwe holiese visie of kyk op mens en wêreld, die ekumenies wêreldwve organisasies, 'n nuwe vryheidsvisie en -realisering en 'n nuwe soort humanistiese religieuse mistiek.

[25] Interessant dat ons hier met universele norme vir die kontingente te doen het (net soos die norme "wat jou hand vind om te doen, doen dit met alle mag!" en "wat die swaartse is, sal die swaarste weeg!"), wat opening bied aan elke unieke geval om volgens sy uniekheid te handel; en nie met algemene norme (soos bv. die tien gebooie en die algemene sedewette), wat algemeen bepalend is vir alle gevalle wat onder so 'n gebod of norm ressorteer nie.

[26] Vgl. my *Praktiese Calvinisme;* S.A.U.K.-praatjies; Pro Rege-Pers, Bpk., Potchefstroom ─1.11─

[1] Vergelyk my *Beginsels en Metodes in die Wetenskap* (voortaan *B. en M.),* hoofstuk 10; Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1961 ─1.12─. Die term *Calvinisme* (waaroor later meer) is meersinnig. Daar is byvoorbeeld Christene wat hul godsdienstige, kerklike en teologiese oortuigings ‚Calvinisties' noem, maar nie 'n universele of totalitêre Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing, soos dit in hierdie studie uiteengesit word, onderskryf nie. Hulle noem laasgenoemde opvatting ‚Neo-Calvinisme'. Persoonlik sou ek hulle opvattings ‚Parsiële Calvinisme' kon noem. Maar op hierdie terminologiese meningsverskil gaan ek nie in nie. Sien paragraaf 9 en 10 van hierdie studie.)

[2] Vergelyk *B. en M.,* hoofstuk 11 ─1.12─, en veral ook *Koers IV,* 4 ─4.2.8─, waarin onderskei word tussen tien teorieë oor die verhouding van God en kosmos (‚wêreld'); tereg het wyle ds. P. G. w. Snyman die byvoeging van 'n elfde, naamlik die ‚parsiële deïsme' (van byvoorbeeld Barth, *cum suis)* aan die hand gedoen.

[3] Volledigheidshalwe noem ons hier die volgende kruisindelings van nie-Christelike (waaronder heidense en paganistiese) lewens- en wêreldbeskouings: (a) ‚primitiewe' en kultureel boer ontwikkelde (waaronder Joodse, Mohammedaanse en Boeddhistiese); (b) ateïstiese, panteïstiese, pankosmistiese, ensovoorts; (c) humanistiese (waaronder rasionalistiese, voluntaristiese, moralistiese, liberalistiese, nasionaal-sosialistiese, kommunistiese, eksistensialistiese, ensovoorts), en naturalistiese (waaronder materialistiese, ‚vitalistiese', ewolusionistiese, ensovoorts.); (d) kulturalistiese (waaronder scientistiese, estetistiese, ekonomistiese, ensovoorts); (e) geografies onderskeie (soos byvoorbeeld Westerse, Arabiese, Egiptiese, Indiese, Japanse, en ander); en (f) chronologies onderskeie lewens- en wêreldbeskouings (waaronder die van die Renaissance, die Verligting, die Romantiek, die Laat Negentiende Eeu en van die huidige tyd)

[4] Dit word in ander studies in hierdie band behandel.

[5] Sien paragraaf 7 van hierdie studie.

[6] Sien paragraaf 7 van hierdie studie.

[7] Die woord *fundamenteel* word in twee betekenisse gebruik: (a) Fundamenteel in absolute sin. In hierdie sin is fundamenteel die eerste of laaste Grond; en hier is geen sprake van ‚meer of minder fundamenteel' nie. (b) Fundamenteel in relasionele sin, dit wil se, fundamenteel met betrekking tot 'n bepaalde iets. So is byvoorbeeld die fundamentele onderskeidings met betrekking tot die veld van ondersoek van die Wiskunde: (i.) getal, ruimte, beweging en tyd; en (ii.) (wat die kenne betref) waarneming, intuïtiewe insig, denke, ensovoorts. Hierdie relasionele fundamentele bepalings is nie so fundamenteel as byvoorbeeld die aangaande die verhouding van die skepping tot sy Skepper nie. Maar *nou* kom die vraag na ‚fundamenteel in absolute sin' aan die orde.

[8] In 'n lesing voor 'n internasionale Calvinistiese kongres, gehou, meen ek, te Genève. Die betrokke kongreslesings is gepubliseer.

[9] Tyds, tydsheid, tydsbepaaldheid beteken iets anders as tydelik, tydelikheid, verganklikheid.

[10] Weens die verduistering van die rede met die sondeval kan die skeppingsopenbaring, immanensie, alomteenwoordigheid en presensie van God slegs in die lig van Sy Woordopenbaring reg verstaan word.

[11] Sommige Calviniste noem hierdie lewens- en wêreldbeskouing aangaande die onderskeid tussen en verbondenheid van God en skepping 'n ‚Christelike (of skriftuurlike) Teïsme' Vollenhoven verstaan onder teïsme iets wat met die Woord van God in stryd is, en verkies om Calvinisme 'n skrifmatige lewens- en wêreldbeskouing" te noem.

[12] Sien voetnoot 2.

[13] Vergelyk my Die Beginsel "Eenheid en Differensiasie" in Wysbegeerte en Wetenskapsleer ; Interfakultêre lesing, Koers XXX, 1 en 2 ─4.2.52─.

[14] Vergelyk my Die Beginsel "Eenheid en Differensiasie" in Wysbegeerte en Wetenskapsleer; Interfakultêre lesing, Koers XXX, 1 en 2 ─4.2.52─.

[15] Vergelyk my Die Beginsel "Eenheid en Differensiasie" in Wysbegeerte en Wetenskapsleer,. Interfakultêre lesing, Koers XXX, 1 en 2 ─4.2.52─.

[16] Sommige Calviniste koester besware teen die forrnulering van die beginsel van ‚soewereiniteit in eie kring' ; maar oor die saak waarom dit gaan, is algar dit eens.

[17] Ek vind dit besonder jammer dat ons Bybelvertaling die woorde *polupoikilos sophia tou Theou* ("die veelkleurige wysheid van God"; Efesiërs 3 : 10) met "menigvuldige wysheid van God" vertaal het. , Veelkleurigheid' druk die radikale (en onderling nie tot mekaar herleibare verskeidenheid van die skepping, en daarmee die kwalitatiewe rykdom van Gods wysheid veel kernagtiger uit.

[18] Dat 'n eksegese van byvoorbeeld Genesis 1 en 2 en die ontdekte natuurwetenskaplike feite moeilike probleme stel, is bekend genoeg. Tog dui, onder andere, die aparte skeppingswoorde! van God, en veral die besondere wyse waarop die mens geskape is, (wat alles in voorwetenskaplike taal gestel is), op 'n radikale verskeidenheid wat sy oorsprong (hoe ook al) in God(vind en nie uit die skepping self verklaar kan word nie.
[19] Byvoorbeeld die insig dat, al moet kuns as sodanig primêr volgens kunsnorrne en kunswaardes beoordeel word, dit van byvoorbeeld die etiese en religieuse nie isoleerbaar is nie, en 'n volledige oordeel oor 'n kunswerk ook ander as net estetiese kriteria vereis. Hieroor: elders meer.
[20] Besonder interessant en belangwekkend is die vraag in hoeverre die beleid van gedifferen- sieerde ontwikkeling van volke in ons land (wat gedurende drie eeue gevorm is} verband hou met die Calvinistiese oortuiging aangaande die samehangende verskeidenheid van Gods skepping wat in die skeppings- en bestieringswil van God sy oorsprong vind; en in hoeverre die beleid wel aan die verskeidenheid van volke genoegsaam reg laat geskied, maar nie aan hul onderlinge samehang nie.
[21] Vergelyk my *B. en M.,* hoofstukke 22-24 ─1.12─.
[22] Sien voetnoot 5.
[23] Hierom, en omdat God 'n eie wonderorde bet, mag ons nie (soos so dikwels geskied) kreatuurlike wette op Hom toepas en eis dat ons God se dade met logiese denkwette, sede- wette of determinerende natuurwette mag meet nie,asof God aan hierdie kreatuurlike wette
onderworpe sou wees.
[24] Ons praat van *ordinansies* wat God stel. Wat die mens stel, noem ons *ordonnansies*
[25] Vergelyk my B. en M., hoofstuk 25; en Koers XXIII, 2 ─1.12─.
[26] In hierdie sin mag die mens die wêreld (God se skepping waartoe by behoort) liefhê. Die verbod teen ‚wêreldgelykvormigheid' het nie betrekking op die skepping van God as sodanig nie, maar is 'n verbod op (a) die sondige en gevalle wêreld; (b) 'n vaskleef aan hierdie wêreld (in ons bedeling) sonder eskatologiese gerigtheid. Ons behoort egter ook vir die teenoorgestelde fout op ons hoede te wees, naamlik die beskouing dat die mens hier op aarde uitsluitlik pelgrim (dit wil sê, vreemdeling in ‚hierdie' wêreld) is; want juis hier en nóu bet die mens 'n besondere bestemming en roeping (onder andere met betrekking tot sy kultuurtaak) wat juis vir die voleinding en die koms van Gods koninkryk noodsaaklik is.
[27] Vergelyk my *Die Betekenis van ‚die mens as beeld van God' vir die Wysgerige Antropologie,* in Die Feesbundel-prof. dr. C. K. Oberholzer: *Homo Viator;* H.A.U.M., Kaapstad, 1965 ─3.19─Of kyk #83 van 1.14. Op die ingewikkelde teologiese en wysgerige diskussie aangaande "die mens as beeld van God" gaan ons hier nie in nie. Deur die sonde en sondeverslawing is die menslike beeldskap van God verwoes, het dit - volgens Calvyn - 'n *horrenda deformitas* geword, maar is dit nie vernietig nie. Nie alle Calviniste sien dit só nie.
[28] Vergelyk in verband met vryheid onder andere my artikels in *Koers XXVII,* 7 en 8 ─4.2.49─, *Philosophia Reformata,* 29e Jaargang, 1964; Kok, Kampen ─4.7.3─; en in *Festschrift- De VIeeschauwer,* UNISA, Pretoria, 1961 ─3.17─.
[29] Op die vraagstukke met betrekking tot onderskeid tussen en samehang van liggaam en siel, of van liggaam, siel en gees, of van liggaam en hart, ensovoorts, (vraagstukke wat vandag ook in Calvinistiese teologiese en wysgerige kringe, in die smeltkroes is), gaan ek hier nie in nie. Calviniste stem saam dat die ‚beeld van God' betrekking het op die hele mens, op mens as eenheid. Ook op die vraagstuk in sake die sterflikheid van die mens (nie net na liggaam nie, maar ook na sy siel) en op die betrokke onderlinge meningsverskil (selfs onder Calviniste) gaan ek nie in nie; aan die opstanding word daar egter, juis ook deur Calviniste, nie getwyfel nie.
[30] Sien voetnoot 27.
[31] Vergelyk my brosjure *Hoe is ons roeping wêreldwyd* ?;Pro Rege-Pers, Bpk., Potcbefstroom 1963. ─1.14.6─ kyk #140.
[32] Die beginsel van ‚soewereiniteit in eie kring' wat deur A. Kuyper (sr.) geformuleer is, is in die Wysbegeerte van die Wetsidee (Dooyeweerd, Vollenhoven) met betrekking tot die modaliteite of, wetskringe' verder uitgebou en aangevul deur die beginsel van ‚universaliteit in eie kring'. Analoog geld hier, myns insiens, vir samelewingskringe die beginsels van ‚identiteit' van die eie struktuur' en ‚universele vervlegting van die eie struktuur met die van ander' en vir menslike handelinge die beginsels van, vryheid van die eie bevoegdbeid' en ‚universele afhanklikheid van die eie bevoegdbeid'. Maar dit alles is wetenskaplike uitbou van die voorwetenskaplike (lewens- en wêreldbeskoulike) oortuigings dat, ook wat die mens en die mensdom betref, daar 'n verskeidenheid en 'n samehang van die verskeidenheid is, wat alles sy oorsprong vind in die skeppende en bestierende wil van God, en wat ten volle erken en eerbiedig behoort te word.
[33] Sien voetnoot 32.
[34] Vergelyk my *Praktiese Calvinisme* (radiopraatjies), Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1961 ─1.11─.
[35] Vergelyk my *Praktiese Calvinisme,* (radiopraatjies), Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1961 ─1.11─.
[36] Vergelyk my *Praktiese Calvinisme* (t.a.p.); *B. en M.* (t.a.p.), hoofstuk 24 ─1.12─; *John Calvin - Contemporary Prophet,* Baker Book House, Grand Rapids, 1959 ─4.14.1─#284─; *Philosophia Reformata,* 2 Jaargang, Kok, Kampen; en my artikel in *Homo Viator* (t.a.p.) ─3.19─ kyk #83.
[37] Vergelyk byvoorbeeld Genesis 1: 22,26, 28; Genesis 11: 15, 17, 19,20, ensovoorts waaronder ook die sondeval van die mens.
[38] Die *kontingente* is die gebeurlike. *Dát dit nou hier geskied,* is kontingent. Dit moet onderskei word van absolute toeval (wat die Calvinis op grond van die Woord van God verwerp) en van subjektiewe toeval (byvoorbeeld die onverwagte ontmoeting met 'n vriend).
[39] Van besondere betekenis in hierdie verband is die erkenning van die onderskeid en onverbreeklike samehang van

‚progressie' en ‚tradisie'.

40) Vir die Calvinis is predestinasie geen fatalisme of determinisme nie, omdat God in Sy wysheid, liefde, goedheid, regverdigheid en barmhartigheid alle dinge voorbeskik, en omdat die mens nie soos 'n willose rat in 'n masjien is nie, maar geskape is om toerekenbaar en verantwoordelik sy roeping wat God hom geskenk het, te vervul.

41) Calvyn noem dit 'n *sensus divinitatis.* K. Schilder praat van 'n ‚geskiktheid om te glo'. Dooyeweerd maak gewag van 'n ‚pisteutiese funksie' (die gegrepenheid in die hart deur 'n openbaring van die Archè; die venster na die Ewigheid). Calviniste mag dit op verskillende maniere formuleer, maar hulle is dit daaroor eens dat die religieuse geloof wesentlik (skeppingsmatig) tot die mens behoort, daargelate of hy dit gelowig rig op die openbaring van die ware, lewende God en of hy dit afvallig, en dus afgodies, op iets anders rig.

42) Die ‚skeppingsopenbaring' word soms ook die ‚natuuropenbaring' van God genoem. Op grond hiervan laat God Hom aan niemand onbetuig nie, Rom. 1.

43) *Hiperdokse* is wat die menslike verstand te bowe gaan. Ons vermy die term *paradokse* (wat strydig is met die rede), omdat die term *paradoks* rasionalisties is, dit wil sê, by rasionaliste tuishoort.

44) In sy *Wijsbegeerte en Openbaring,* Kok, Kampen, 1908.

45) Met *geloof* word nie bedoel *opinie* of *mening* nie, maar 'n vertrouende gegrepenheid deur wat geopenbaar (gegee, kenbaar) is. Vergelyk my *B. en M.* (t.a.p.}, hoofstuk 32 ─1.12─. Nie alle Calviniste sal die verhouding van geloof en wete so omskryf soos dit hier gedoen is nie, maar alle Calviniste verwerp wel 'n dualisme van geloof en wete.

46) Sien voetnoot 34.

47) Vir die Calvinis is die satan en sy trawante geen mitologiese wesens of teoretiese abstraksies nie, maar, volgens die Woord van God en dus ook volgens die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing, konkrete werklikheid, selfs nóu.

48) Die onderskeiding wat hier beoog word, sien sommige Calviniste as die tussen ‚erediens' (godsdiens in enger sin) en ‚godsdiens' (in ruimer sin). Die Wysbegeerte van die Wetsidee (Dooyeweerd, Vollenhoven) sien dit as die onderskeiding tussen ‚pisteusis' (geloof) en ‚religie'. Al hierdie onderskeidinge verskil terminologies en tot op bepaalde hoogte ook saaklik ; maar hulle kom daarin ooreen dat 'n onderskeiding noodsaaklik is. Sien verder my *B. en M.*, bl. 117 en 118 ─1.12─.

49) Vergelyk onder andere Christelijke Encyclopedie[2], Kok, Kampen, *sub vocibus: Inspiratie, Schriftbeschouwing, Schriftbewijs, Schriftgezag, Schrift (Heilige) en Schriftkritiek*.

50) Die woord ‚inspirasie' self kom nie in die Heilige Skrif voor nie.

51) Die Calvinistiese oortuiging is dat die lig van die Woord van God die gelowige die moontlikheid bied om die skepping en alles wat daarin is, in sy verhouding tot God, te sien soos die skepping self werklik is, en om die sluiers van verkeerde sienings van die skepping self (gevorm deur 'n afvallige kyk op die skepping, los van sy verhouding tot God) af te ruk.

52) Alhoewel die Calvinisme met verskillende grondstellings van die Fundamentalisme saamgaan, mag Calvinisme en Fundamentalisme weens belangrike verskille nie met me vereenselwig word nie.

53) Calviniste is hulle bewus van die misverstande wat die naam *Ca/vinisme* kan wek. Somrnige vermy daarom die benaming van hut betrokke beskouings. Dooyeweerd verkies byvoorbeeld om sy Wysbegeerte ‚Christelike' in plaas van ‚Calvinistiese' Wysbegeerte te noem.

54) Hierdie paragraaf is 'n beknopte, vrye weergawe van my artikel *lets oor Ca/vinisme* in *Die Gereformeerde Vaande/,* Maart 1936 ─4.3.4─.

55) In teëstelling hiermee kan byvoorbeeld die idealisme die waarheidsmomente van die materialisme nie ‚sien' nie. en omgekeerd. Die Calvinisme kan egter wel die waarheidsmomente van beide, losgemaak van hul vervalsende begronding en omraming, ‚sien'. In hierdie ver- band moet daar egter op gewys word dat sommige Calviniste huiwer om by nie-Christelike lewens- en wêreldbeskouings waarheidsmomente te erken omdat, as hulle daar sou wees, hulle onherkenbaar vervals sou wees. Persoonlik meen ek dat geen nie-Christelike lewens- en wêreldbeskouing (asook wetenskaplike teorie) moontlik sou wees as dit uitsluitlik op onwaarheid gegrond sou gewees het nie. Bowendien toon die geskiedenis dat die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing (asook wetenskaplike teorie) vindinge en bevindinge (selfs nie altyd ‚gesuiwerd' nie) oorgeneem het. Trouens, Berkouwer sou byvoorbeeld nie van "die huidige eksistensiële situasie van die Gereformeerde Kerk" kon gepraat bet as die eksistensialisme, ondanks sy vervalsende begronding en omraming, geen waarheidsmomente bevat het nie.

56) Volgens hul betrokke grondbeginsels sal 'n rasionalis die Calvinis eerder as 'n ‚irrasionalistiese' fideïs of dogmatis sien. Die irrasionalis sien hom eerder as 'n intellektualis, die determinis as 'n indeterminis, en die indeterminis sal hom weer eerder as 'n determinis sien, ensovoorts. In hierdie verband is dit egter van belang om te benadruk dat nie net indringende selfkritiek vir die Calvinis noodsaaklik is nie, maar dat hy kritiek wat andersdenkendes op hom uitoefen, ook terdeë sal verantwoord, veral ook om daaruit te leer – negatief in sake sy eie tekortkomings en positief ter uitbouing van sy eie beskouings.

57) 'n Gedeeltelike weergawe en verwerking van my *Calvinistiese Dinamiek* in *Koers X,* 3 ─4.2.21─, en van *Progressiewe Calvinisme en die huidige wêreldtoestand* in *Geopende Poorte,* Gereformeerde Gemeente, Kaapstad, 1948 ─3.11─.

58) Ons het hier die vaste sowel as die dinamiese van stof, plant, dier en mens op die oog. In die Biologie is byvoorbeeld in die verlede besonder klem gelê op die vaste en konstante ‚soorte' (vergelyk byvoorbeeld Linnaeus). Vandag word veral op hul variabiliteit meer klem gelê. So word die Calviniste vandag veral met die universele ewolusieleer gekonfronteer. Opvallend is dat Lever (in sy *Creatie en Evolutie)* aan die een kant handhaaf dat God in die begin 'n radikale, onherleibare verskeidenheid geskape het, maar dat hy tegelyk ook 'n breek vir die moontlikheid van 'n

universele (‚generale’) ewolusie van stof tot by die mens, en wel onder die bestiering van God, waardeur die anti-kanse geaktualiseer word. Wyle Duyvené de Wit daarenteen bestry Lever op hierdie punt en handhaaf dat die biologiese feite die bestaan van radikaal onderskeie (genealogies nie-verwante) tipes staaf. Van betekenis is Dooyeweerd se kritiek op Lever *(Philosophia Reformata).* Interessant is dat Van Peursen in al sy werk ’n wysgerige beskouing van die skepping gee, waarby die skepping, antroposentries gesien, vanuit ’n eksistensieel-wysgerige benadering so oorspannend dinamies gesien word dat die vaste onveranderlike) van Gods skepping so te sê uit die gesigsveld verdwyn. Hierby gaan , Peursen (in teenstelling met die gangbare Calvinisme wat primêr met die transsendensie van God begin) primêr van die presensie van God uit en, waar die Calvinisme in die verlede antitese met andersdenkendes vooropgestel het, wil Van Peursen kommunikasie met andersdenkendes voorop stel. Wat laasgenoemde strewe betref, beklemtoon Dooyeweerd ook noodsaaklikheid van ’n gesprek met andersdenkendes (veral met mede-Christene). Ook stel Ridderbos byvoorbeeld met sy eksegese van Genesis 1 en 2, die kader-teorie aan die orde, terwyl S. du Toit ’n lans breek vir ’n *progressive creation.* (Hierby mag nog genoem word die stryd tussen Gereformeerdes in Nederland met betrekking tot die vraag van aansluiting by die wêreldraad van Kerke.) Dit is enkele voorbeelde van spanninge wat die huidige wêreldkrisis ook onder Calviniste veroorsaak. Op die betrokke onderskeie spanninge self kan ons nie hier ingaan nie.

[59)] Vergelyk byvoorbeeld G. Besselaar se uiteensetting hiervan in *sy artikel Internasionale Calvinisme* in *Koers in die Krisis,* 1, Pro Ecclesia, Stellenbosch, 1935.

[60)] Sien my *Hoe is ons roe ping wêreldwyd* ? (t.a.p.) ─#140─ en *Eenheid en Differensiasie,* Interfakultere lesing in *Koers XXX,* 1 en 2 ─4.2.52─.

[61)] Sien my *Hoe is ons roe ping wêreldwyd* ? (t.a.p.) ─#140─ en *Eenheid en Differensiasie* (t.a.p.) ─4.2.52─.

[62)] Sien my *Hoe is ons roe ping wêreldwyd?* (t.a.p.) en *Eenheid en Differensiasie* (t.a.p.).

[63)] *Enkele Grondbeginsels van die Calvinisme* iri *Koers* in *die Krisis* 1, Pro Ecclesia, Stellen- bosch, 1935 ─3.3─.

[*] Met dank aan die redaksie en uitgewer oorgeneem uit *Homo Viator* (Feesbundel aangebied aan prof. dr. C. K. Oberholzer); H.A.U.M., Kaapstad; 1965 ─3.19─.

[1)] ’n Voorbeeld van wat met *selektiewe relevansie* bedoel word: As byvoorbeeld ’n fisioloog ’n mens ondersoek, dan let hy nie daarop hoe geleerd, ryk, mooi of goed die betrokke persoon is, of hy getroud is, hoeveel kinders hy het, van watter kerk hy lidmaat is, wat sy beroep is, of hy ’n misdadiger is, ensovoorts, nie, maar slegs op wat vir sy betrokke probleemstelling relevant is. Hierdie seleksie uit die betrokke ‚gegewens’ is geen abstraksie nie. Daarom verkies ek om Bühler se term *abstraktiven Relevanz* (vergelyk sy *Sprachtheorie)* met die term *selektiewe relevansie* te vervang. Slegs wanneer die betrokke selektief-relevante gegewens van al die ander geïsoleer word en as sodanig verselfstandig word, het ons m.i. met abstraksie te doen. Vgl. my artikel oor *Die Kosmiese Dimensie van Gebeurtenisse* in *“Philosophia Reformata”* (Kok, Kampen, Nederland), 29e Jaargang, 1964 ─4.7.3─.

[2)] Vgl. my *“Beginsels en Metodes in die Wetenskap”,* Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1961 (voortaan: B en M), hfst. 12, 13 en 26-28 ─1.12─.

[3)] Sien voetnoot 2.

[4)] Op die hiermee gegewe ingewikkelde problematiek kan ek hier nie ingaan nie en gee ek net vier kort opmerkings.

[a] Die beantwoording van die vraag of Teologie ’n wetenskap is, hang af van wat onder *wetenskap* verstaan word. Wie bv. ’n rasionalistiese wetenskapsidee huldig(en die selfgenoegsaam gestelde ‚outonome’ rede tot kriterium van wetenskaplike ‚waarheid’ maak) of op klassiek positiwistiese trant wetenskaplike ondersoek beperk tot (objektiwisties gestelde) waarneembare idiome (‚verskynsels’) liefs in kousale verband gevat, sal Teologie uit die sinagoge van die wetenskappe verban. Maar as u wetenskap opvat as soveel moontlik tegnies metodies geverifieerde en soveel moontlik tegnies metodies gesistematiseerde kennis van die kenbare (sien 3 hierbo), en aanvaar dat God (kragtens Sy Woord- en natuuropenbaring) kenbaar is, sal u (naas Wysbegeerte en die Vakwetenskappe) ook Teologie as egte wetenskap erken.

[bl Wie hierteenoor stel dat Gods Woord nie (teologies) *wetenskaplik* ondersoek mag word omdat nie alle wetenskaplikes in Gods Woord glo nie, en dat as veld van wetenskaplike ondersoek slegs erken mag word wat alle wetenskaplikes aanvaar, kom voor ’n interessante boemerang te staan. Want meganiste verwerp wat ‚vitaliste’ in die Biologie aanvaar (t.w. lewe met sy geheelsbepaaldheid, endogene beweging en doelmatigheid as uniek) ; strenge behavioriste en refleksoloë (Watson, Pavlov, Bechterew) verwerp wat ‚intro- of retrospeksioniste’ in die Sielkunde aanvaar (t.w. die psigiese, bewussyn); en geesteswetenskaplikes (wo. bv. Spranger) aanvaar die ‚geestelike’ as uniek, terwyl bv. konsekwente ewolusioniste dit verwerp.

[c] Die mening dat lewens- en wêreldbeskouing (wo. i.c. religieuse geloof) geen rol in die wetenskap mag speel nie, blyk ook onhoudbaar te wees, omdat die fundamentele veronderstellings van alle wetenskapsbeoefening voorwaardes van wetenskapsbeoefening is en nie resultate van wetenskaplike ondersoek vorm nie (Vgl. o.a. *B en M,* bl. 281-287).

[d] Wie Teologie eenmaal as egte wetenskap aanvaar, sal ter wille van die eenheid oftewel samehang van wetenskaplike waarheid die implikasie ook moet aanvaar dat Wysbegeerte en die Vakwetenskappe ook met Teologie in wisselwerkingsverband behoort te staan, soos bv. Fisiologie en Chemie of Sosiologie en Sielkunde of ’n Vakwetenskap en Wysbegeerte in wisselwerkingsverband behoort te staan.

Vgl. verder o.a. my *B en M ─1.12─; Christendom en Wetenskap,* Van Schaik, Pretoria, 1929 ─1.2─; en my artikels in: *Koers in die Krisis II,* Pro Ecclesia, Stellenbosch, 1940 ─3.7─; in *Calvinism in Times of Crisis,* Eerdmans, Grand Rapids, U.S.A.,1947 ─3.10─; in *Wetenschappelijke Bijdragen door leerlingen van dr. D. H. Th. Vollenhoven,* Wever, Franeker, 1951 ─3.13─; in *Koers,* P.U. vir C.H.O., VII, 6 ─4.2.16─; VIII, 3 ─4.2.17─; XIII, 4 ─4.2.25─; XVII, 1 ─4.2.30─; XXI, 3 ─4.2.36─; XXX, 1 en 2 ─4.2.52─; in *Die Gereformeerde Vaandel,* Stellenbosch, 1,7 en 8 ─4.3.1─; II, 7 ─4.3.2─; XVIII, 2 en 4 ─4.3.13─; in *The Evangelical Quarterly,* Edinburgh, VII, 1 ─4.6.3─; in *Tydskrif vir Wetenskap en Kuns* (Ou Reeks) IX, 3 ─4.11.3─; XV, 3 en 4 ─4.11.6─; (asook Nuwe Reeks) XVIII, 2 ─4.12.3─; *in*

Bulletin of the Department of Philosophy (U.C.T.), May, 1959 ─4.14.1─.

[5] Sien voetnoot 4.

[6] Wetenskaplike gebruik van skriftuurlike waarhede moet altyd weer eksegeties aan die Heilige Skrif getoets word.

[7] Die werklike ‚dinge' wat in hul eie ‚eienheid' onafhanklik van ons kenne daarvan bestaan, wil ek nie data, gegewens, objekte, *Gegenstände,* verskynsels, fenomena, die ‚voorhandene', ensovoorts, noem nie, omdat dergelike terme 'n verhouding tot die kenne daarvan insluit; en ook nie syn of syndes nie, omdat dergelike terme die eie eienheid van idiome nie tot hul reg , laat kom nie. Vergelyk verder my genoemde artikel in *Philosophia Reformata,* 29e Jaargang, 1964 ─4.7.3─.

[8] Meestal word gehandhaaf dat die fundamentele verskil tussen Calvinisme en Rooms-Katolisisme (resp. Thomisme) daarin geleë is dat e.g. die leer van twee terreine (t.w. van natuur en genade) verwerp en lg. nie. Maar ek gee M. C. Smit dit toe (vgl. sy *‚De verhouding v Christendom en Historie in de huidige Rooms-Katolieke Geschiedbeschouwing,'* Kok, Kampe 1950) dat 'n nog meer fundamentele verskil tussen beide is, dat e.g. nie en lg. wel die partipasie1eer aanvaar .

[9] Interessant is dat H. P. Wolmarans *(‚Die mens naar die Beeld van God', I.* Muusses, Purmerend, 1932; bl. 180-184) die ‚beeld van God' as 'n wesenskontinuïteit opvat en dus met 'n onegte analogie opereer.

[10] Van die belangrikste werke oor hierdie diskussie noem ek net G. C. Berkouwer: *‚Dogmatische Studiën: De mens het Beeld Gods',* Kok, Kampen, 1957; 'n belangrike werk wat 'n oorsig en kritiese bespreking van die gen. diskussie gee.

[11] Ek noem die diskussie nie net teologies nie, maar ook ‚wysgerig-teologies', omdat baie: wysgerige probleme daarmee vervleg is. Bowendien is dit 'n intrigante vraag of naas Teologie en Wysbegeerte ook die dissiplines van ‚Wysgerige Teologie' (Vgl. A. E. Loon: *De Vaste .Grond)* en ‚Teologiese Wysbegeerte' (Vgl. Thomistiese Natuurteologie) bestaansreg bet. Ek vra dit na analogie van die aanvaarde onderskeidings van Fisika, Chemiese Fisika, Fisiese Chemie en Chemie asook van Psigologie, Sosio-psigologie, Psigo-sosiologie en Sosiologie.

[12] Ook die deur die verlossing van Jesus Christus herstelde beeld van God word ‚beeld in enger sin' genoem.

[13] Calvyn se onderskeiding tussen ‚die orde van skepping' en ‚die orde van sondeval en verlossing' is m.i. ook vir die Wysbegeerte en die Vakwetenskappe van besondere betekenis. Onder e.g. verstaan ek dan nie ‚die oorspronklike mens voor die sondeval' nie, maar die mens wat ons is, rondom ons ontwaar en uit die geskiedenis ken, maar ‚afgesien van die invloed van die sonde op hom'; m.a.w. sien ons hierby selektief-relevant af van die sonde en kwaad in die kosmos. Met lg. hou ons selektief-relevant rekening met die invloed van sonde en kwaad op hom en spreek ek dan wysgerig van ‚die orde van verskeurdheid en herstel'. Hierdie ‚herstel' (byvoorbeeld met genesing en vrede gegee) is relatief en bied altyd grond vir nuwe sonde en kwaad. Die finale oorwinning van sonde en kwaad is slegs (teologies geformuleer: ‚volgens die orde van verlossing') moontlik deur die soendood van Jesus Christus. Genoemde onderskeidings kon ek vrugbaar gebruik met ondersoek, onder andere, van menslike vryheid, geskiedenis, opvoeding, arbeid, gesag, ensovoorts. Vergelyk oor beide ordes onder andere J. Calvyn se *Institutie:* M. Severijn: *Geschiedenis der Ethiek* (Kok, Kampen), 1940; my artikels in *Philosophia Reformata,* ter aangehaalde plaas; en in *John Calvin Contemporary Prophet* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, U.S.A.), 1959 ─4.14.1─#284.

[14] Sien voetnoot 1.

[15] *B en M.,* hoofstuk 27, veral vanaf bladsy 287 ─1.12─.

[16] Vergelyk my artikels in Koers, XXX, 1/2 ─4.2.52─ en XXXI, 9 ─4.2.54─; en my genoemde artikels in *Philosophia Reformata, 29e Jaargang*. 1964 ─4.7.3─.

[17] Sien voetnoot 13.

[18] Sien voetnoot 1.

[19] Vergelyk my artikels in Koers, XXVI, 1 ─4.2.42─, 4 ─4.2.44─, 7/8 ─4.2.45─; XXVII, 3 ─4.2.47─. In diskussies met vakwetenskaplike kollegas het dit my telkens opgeval dat 'n vakwetenskaplike benadering (byvoorbeeld vanuit die Ekonomie en vanuit die Taalkunde) van dieselfde probleme (byvoorbeeld wat is ekonomie, of wat is taal?) verskil van die wysgerige benadering daarvan omdat die probleme in 'n ander verband (samehang, konteks) gesien word. Die vakwetenskaplike stel hom binne sy veld van ondersoek en soek van daaruit sy antwoord, terwyl die wysgeer die samehang van al die onderskeie vakwetenskaplike velde van ondersoek trag te oorsien en van daaruit antwoord. So sal mutatis mutandis ook die benadering van dieselfde probleem by teoloog en wysgeer verskil.

[20] Die mens is 'n individueel-sosiale besonderheid met al die onderskeie samelewingskringe enkapties verbind. Die mens as bloot individu gesien is 'n abstraksie en ewe-eens die mens as bloot sosiale wese gesien. Vergelyk *Koers*, XXXI, 9 ─4.2.54─, veral vanaf bladsy 483 asook my *Hoe is ons roeping wêreldwyd*? Pro. Rege-Pers Beperk, Potchefstroom, 1963 ─#140─; en verder voetnoot 30 hieronder.

[21] Oor vryheid slen o.a. my artikels in *Koers*, XXVII, 7/8 ─4.2.49─ en XXXI, 9 ─4.2.54─; in *Philosophia Reformata* Jaargang 1964; in Festschrift - De Vleesehauwer, Univ. v. S.A., 1961 ─3.17─; in *John Calvin - Contemporary Prophet*, t.a.p.─#284─; in *Philosophy Today*, Vol. 2/4, 1961, Messenger Press, Carthagena, U.S.A. ─4.19.1─; en in *Jaarboek* XIII van die S.A. Akademie vir Wetenskap en Kuns ─4.10.1─.

[22] Sien voetnoot 21.

[23] Vgl. literatuur by voetnoot 19, hierbo genoem; ook Philosophia Reformata, t.a.p.

[24] Die twee uiterste pole van taal is o.i. benoeming en spreke. Met naamgewing word aan 'n persoon, ding', ens. 'n linguale kenmerk ('eienskap') toegeken, wat tot die persoon, ding' ens. behoort, hom be-teken, resp. openbaar. Name is geen simbole nie. Van name word woorde gevorm, wat as simbole die gesimboliseerde openbaar. Sinne (met hul sintaks)

word by spreke gevind, waarvan die sintaks ook invloed op woordvorming het. Tonale (wo. interjeksies) - die stiefkind van die Taalkunde - druk die persoonlike, instelling tot die taals geopenbaarde uit en wel as openbaring van hierdie instelling. Vgl. my artikel in *Philosophia Reformata*; t.a.p.

[25] 'Ontwaar' sluit in sintuiglike waarneming, introspektiewe waarneming, waardekeuring weerstandservaring, intuïtiewe insig, religieuse geloof in die openbaring van God, ensovoorts; met ander woorde, alles waarvolgens die mens in kontak met die 'gegewe' werklikheid en waarheid kom. Vgl. *B en M,* hfst. 6, IIIA en 7A en hst. 32 B ─1.12─.

[26] Vgl. my artikels in *Philosophia Reformata*, Jaargang 1964; in *John Calvin - Contemporary Prophet*, t.a.p. ─#284─; en *B en M*, hfst. 24 ─1.12─en my *Praktiese Calvinisme* (Radiopraatjies), Pro Rege- Pers Bpk., Potchefstroom ─1.11─.

[27] Sien voetnoot 21.

[28] 'Voortgang' moet van 'vooruitgang' onderskei word. Geskiedenis is voortgang, ook al gaan mense, volke, ens., selfs die 'mensheid', daarby religieus, eties, juridies, ekonomies ens. vooruit (-vooruitgang) en/of agteruit (-agteruitgang), d.w.s. ook al gaan dit beter en/of slegter in genoemde opsigte. Vgl. literatuur by voetnoot 26 hierbo genoem.

[29] Gewoonlik word 'gemeenskap' in enger (spesifieke) sin bedoel, soos gegee met huwelik gesin, volk en kerk. Ons sluit hier bv. 'maatskappy' by gemeenskap' in en gebruik die woord hier dus in ruimer sin

[30] In hierdie verband moet gewys word op die bedenklike van die woord 'medemenslikheid' wat gewoonlik in inter-subjektiewe sin gebruik word vir die verhouding van enkelinge. Hiermee kom die eenheid van 'gemeenskappe' (in enger sin verstaan), die verbondenheid in die respektiewe eenheid van huwelik, van gesin, van volk, van kerk, ens. nie tot sy reg nie.

[31] Vgl. oor wetenskap o.a. Deel II van *B en M* ─1.12─,. *Kristendom en Wetenskap* (Van Schaik, Pretoria, 1929) ─1.2─ en my artikels in *Koers in die Krisis* II (Pro Ecclesia, Stellenbosch, 1940) ─3.7─, in *Calvinism in the Times of Crisis* (Eerdmans, Grand Rapids, U.S.A., 1947) ─3.10─; in *Koers*, VII, 6 ─4.2.16─ en verv.; XIII, 4 ─4.2.25─; XVII, 1 ─4.2.30─; in *Die Gereformeerde Vaandel* (Stellenbosch, 1, 7/8 ─4.3.1─; in *Die Tydskrif vir Wetenskap en Kuns* (ou reeks; IX, 3 ─4.11.3─; en nuwe reeks: XVIII, 2 ─4.12.3─); en in *Bulletin of the Department of Philosophy*, U.C.T.; no. 9, 1959 ─4.14.1─.

[32] Hierdie rykdom van moontlikhede betref ook die kritiese ontmoeting met ánder Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike Antropologieë, waarby die waarheidsmomente van die ánder Antropologieë aanvaar kan word, nadat hulle losgewikkel is van hul betrokke omraming waardeur hulle in 'n verkeerde lig gestel en aldus vervals is.

[*] Met dank aan die redaksie van die *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir bevordering van Christelike Wetenskap* herdruk uit Jgr. I, no. 3; Nov. 1965.

[1] Geskryf na aanleiding van die belangwekkende artikel van J. D. van der Vyver in die S.A. V .C. W .-*Bulletin*, jrg. I no.1, en van die interessante S.A. U .K.-diskussie oor menseregte (19.9.1965) tussen prof. A. H Murray, prof. G. Cronje, rnnr. J. D. van der Vyver en ds. W. J. de Klerk.

[2] Vir die positiewe reg mag die onderskeiding in juridiese sin van kompetensie, subjektiewe reg en bevoegdheid noodsaaklik wees. Maar wysgerig is 'n ruime begrip van reg en regte nodig, wat aan die genoemde juridiese differensiasie ten grondslag lê.

[3] Die positiewe reg het in gevalle byvoorbeeld veelwywery en kultusmoord as geldig erken. Maar daar bestaan geen ontiese reg vir veelwywery en kultusmoord nie. Inteendeel.

[4] Die term ‚behoefte' is bowendien ongepresiseerd en vaag ('n mens sou selfs 'n behoefte kon voel om hom op 'n persoon te wreek of om egbreuk te pleeg of om hom dronk te drink). Ook is die fundering van menseregte in ‚behoeftes' psigologisties. Die terme ‚welsyn' en ‚gelukkigheid' is bowendien veelsinnig (vgl. die onderskeid van stoflike, ekonorniese, liggaamlike, siels- of geestelike, gedifferensieerde kulturele en religieuse welsyn of gelukkigheid). Ook kan ‚welsyn' en ‚gelukkigbeid' nie regstreeks nagejaag word nie, want dit kom in sy eintlike sin slegs *indirek* tot stand as gevolg van die doen van wat gedoen behoort te word, en van die doen daarvan soos dit gedoen behoort te word.

[5] Sien voetnoot 4.

[6] Om bepaalde redes word juridies in die positiewe reg die ‚reg op lewe' soms omskrywe as die ‚reg op die integriteit van jou liggaam'.

[7] Vgl. My artikel in die feesbundel van prof. dr. C. K. Oberholzer: *Die betekenis van ‚Die Mens as Beeld van God' vir die Wysgerige Antropologie. (Homo Viator;* H.A.U.M., Kaapstad, 1965.) ─3.19─#83

[8] Vgl. my brosjure: *Hoe is ons roeping wêreldwyd?;* Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom 1963 ─#140─.

[9] As ek in die vervolg van ontiese regte van die mens praat, bedoel ek dié van die mens enkeling, van die onderskeie samelewingskringe en van die mensdom - en wel in hul samehangende verskeidenheid.

[10] In hierdie verband mag gewys word na die ontiese reg van die *enkeling* om volgens gewete te handel (gewoonlik die reg op gewetensvryheid genoem) en na die ontiese reg van ‚soewereiniteit in eie kring' (of ‚vryheid in eie bevoegdheid') van 'n betrokke *samelewingskring.* Die Christen sal naas die *gelykheid* van alle mense (en dus *gelyke* menseregte) ook die *ongelykheid* (fundamentele verskeidenheid) van bv. man en vrou, volwasse en onvolwassene, gesaghebber en gesagsonderdaan en van bv. kerk, staat, en gesin (en daarvolgens naas gedifferensieerde menseregte ook *ongelyke* menseregte) eerbiedig, en alle gelykmaking wat hierdie differensiasie van menseregte nivelleer (soos bv. die humanisme dit op verskillende wyses doen: bestry. (Interessant is die vraag of en vir hoever ons rassebeleid van gedifferensieerde ontwikkeling van volke geregverdig kan word deur 'n beroep op 'n differensiasie van menseregte ‚in U lig' gesien.) Om *negatief menseregte* te beperk deur te stel dat die regte van die enkeling nie ongebonde is nie, omdat die regte van 'n ander ook eerbiedig behoort te word, is myns insiens kunsmatig. Die verskeidenheid van enkelinge en van samelewingskringe hang op *positiewe* wyse saam en die verhouding (samehang) van al die onderskeie menseregte

behoort positief gestel te word op grond van die gegewe samehang. Want weens die samehang (positiewe verbondenheid) van enkelinge en van samelewingskringe, komplementeer die een die ander, het die een die ander nodig en staan die een tot die ander in ’n sorg- of diensverhouding. *Mutatis mutandis* geld dit op *positiewe wyse* juis ook vir die onderlinge verhoudings van ontiese menseregte. (Vgl. ook opmerking 23).

[11)] Die huidige humanis het in die reël ’n teësin in plig (terwyl die vroeëre humanis -vgl. bv. Kant - plig humanisties verheerlik het). Onthou moet word hoe liefde en plig saamhang; dat waar liefde en plig geskei word, plig as hard, rigoristies, van buite af opgelê en as onaangenaam ervaar word; maar dat waar liefde vir plig gloei (by. die liefde van ’n moeder vir haar siek kind of die van ’n navorser vir die probleme wat hy ondersoek), plig as vanselfsprekend ervaar word en geen opoffering te groot geag word nie. Die mens staan ónties onder pligte. ’n Plig is wat die mens behóórt te doen; dit is ’n behorenseis. Onderskei moet word algemene behorenseise (pligte) deur norms gestel, en kontingente behorenseise (pligte) gestel deur wat die mens se hand (in bepaalde omstandighede en in ’n bepaalde tydsgewrig) vind om te doen. Want ook jou geleenthede word jou nie verniet geskenk nie; vanuit die omstandighede (of situasie) in ’n bepaalde tydsgewrig kom daar tot die mens ’n deontiese (verpligtende) ‚roep’ om te doen wat sy hand vind om te doen.

[12)] So het ek bv. die ontiese reg om God te dien; geen mens mag my my uitoefening van hierdie reg ontneem nie. Want die reg om God te dien, wortel in die deur God geskenkte onties’ en my *verpligtende* moontlikhede om *Hom* te dien.

[13)] Dit mag wees dat in die geval van *positiewe* reg (bv. die staatlike toekenning van ’n reg ’n plig impliseer, met ander woorde, dat hier plig reg onderstel, maar in die ontiese verhoudings, wat die staat noodsaak om die toekenning te maak, wortel reg in plig.

[14)] Sien voetnoot 11.

[15)] ‚Geregtigheid’ is ’n algemene eis volgens wat Calvyn ‚die orde van skepping’ noem dit geld vir die mens in sy kreatuurlikheid as sodanig. ‚Regverdigheid’ is ’n algemene eis volgens wat Calvyn ‚die orde van sondeval en verlossing’ noem; dit geld vir die in sonde gevalle mens. Dit skyn my dat Dooyeweerd se ‚regsbeginsels’ en ‚regsidee’ in verband met die genoemde normatiewe orde van regte gebring behoort te word.

[16)] Vgl. o.a. my artikels in *Festschrif -H. J. de Vleeschouwer* (UNISA, 1960) ─3.17─ en in *Koers, XXXI, 7/8 ─4.2.53─ en 9 ─4.2.54─. Dikwels word die menslike moontlikheid van keuse foutieflik as vryheid opgevat, en dan die reg op vryheid opgevat as ’n reg van keuse volgens eie welbehae en outonomie. Dit is louter humanisme.* Die reg op vryheid onderstel die moontlikheid van keuse, maar is slegs ’n reg om te doen wat jy behoort te doen en om dit so te doen soos jy dit behoort te doen. Interessant is hier die vervlegting van die mens *kan,* die mens *mag* en die mens *behoort te handel.*

[17)] Sien voetnoot 16.

[18)] Sien voetnoot 16.

[19)] Ek vermy liefs die ewolusionisties gelaaide term ‚primitiewe volke’.

[20)] Vgl. die artikel van J. D. van der Vyver in die *S.A.V.C.W.-Bulletin,* no. I; hoofstuk IX, parr. 1-3 van die werk van J. P. Ver1oren van Themaat, nl. *Staatsreg,* Butterworth & Co. Durban, 1965; en *United Nations* - The *Universal Declaration of Human Rights.*

[21)] Vgl. oor gesag en reg van verset my S.A.U.K.-praatjies: *Praktiese Calvinisme;* Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1956 ─1.11─. Interessant is die vraagstuk i.s. die verhouding van reg op gesag by die gesaghebber en reg van gehoorsaamheid aan gesag by die gesagsonderdaan; i.s. die hiermee gegewe verhouding van vryheid en gesag; en i.s. reg van verset. Want die gesagsverhouding is ’n kreatuurlik strukturele bepaaldheid van ’n samelewingskring (soos bv. ’n huwelik, ’n gesin, ’n staat, ’n kerk ens., elk met sy bepaalde gesagsaard en gesagre1asie).

[22)] Sien opmerking 21.

[23)] Vgl. opm. 10. In bv. ’n huwelik het die vrou reg op moederskap, die man nie. As die man weier om aan die begeerte van die vrou te voldoen om kinders te kry, doen hy aan haar en aan die huwelik onreg. Ongelyke menseregte bestaan nie in isolasie nie, maar hang saam; ook hang gelyke en ongelyke menseregte saam.

[24)] ‚Fundamenteel’ word hier nie in absolute sin nie, maar in relasionele sin bedoel.

[25)] Die bepaling van wat in gegewe omstandighede in ’n gegewe tydsgewrig ‚die swaarste weeg’, is nog ’n verdere deontiese (verpligtende) bepaling van die uitoefening van menseregte naas die worteling van ontiese menseregte in onties gegewe pligte, naas die onderworpenheid aan die wetsorde van God en naas die betrokke eise van die tyd.

[26)] Th. Beza (bekende Calvinistiese hervormer en teoloog; 1519-1605) het reeds van menseregte gewag gemaak. Trouens, selfs die stryd van die Reformasie teen die leke-posisie van die gewone lidmaat in die Rooms-Katolieke Kerk en die stryd vir die erkenning van sy persoonlike mondige verantwoordelikheid teenoor God, ook in Kerkverband, was in die grond van die saak ’n stryd om ’n ontiese mensereg.

[*] Derde lesing van die openbare (populêr-wetenskaplike) kursus “Kulturele Roepingsleer” wat die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys in 1959 vir die vorming van jeugleiers aangebied het.

[1)] In latere jare het ek drie fundamentele menslike aktiwiteite onderskei, nl. totalitêre diens van God, sorg vir die mens, en heerskappy oor die kosmos (waaronder stof, plant, dier en mens).

[2)] Vgl. my *Praktiese Calvinisme* (Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1956) ─1.11─ en my *Kursoriese besinning oor menseregte”* in hierdie band #113. *Eerstens* hang ‚mag’ (bv. die mens ‚mag dit doen) en ‚reg’ intiem saam. Wat die mens ‚mag’ doen, is geoorloof (hom vergun) en daarop het hy aanspraak. *Tweedens* veronderstel hierdie ‚mag’ ’n instansie, nl. ‚gesag’, wat die reg aan hom toeken. In ’n menslike samelewingskring bepaal die gesaghebber wat ‚mag’, watter regte die onderdaan toekom; in die geval van ontiese menseregte bepaal God hierdie ‚mag’.

[3)] Volledigheidshalwe noem ek naas die ‚kan’, ‚mag’ en ‚behoort’ nog die ‚moet’ (waarby die mens, soos in sy onderworpenheid aan natuurwette, geen keuse van handeling het nie). As iemand van ’n hoogte afval, ‚moet’ hy val; ’n

kind ‚moet' in die rigting van volwassenheid groei en kan nie tot 'n baba of selfs tot 'n kiemsel teruggroei' nie. Belangrik is die voorstel skrydende positiewe bepalings en daarmee die voortskrydende negatiewe beperkings van ‚moet', ‚kan', ‚mag' en ‚behoort'. U kan dit met drie konsentriese sirkels voorstel, waar wat buite die buitenste sirkel val, die ‚moet' voorstel, die buitenste sirkel die ‚kan' voorst die middel-sirkel die ‚mag' voorstel en die binneste sirkel die ‚behoort' voorstel. Wat die mens ‚behoort' te doen, ‚mag' en ‚kan' hy ook en wat hy ‚mag' doen, ‚kan' by ook doen. Die ‚kan nie' val onder die ‚moet' en beperk die ‚kan' ; maar die ‚kan' het iets positiefs wat by die ‚moet', die ‚kan nie' ontbreek. So kan ek bv. myself nie by my hare optrek en oor 'n berg spring nie, maar is daar baie dinge wat ek wel ‚kan' doen. Die ‚mag nie, ressorteer nog onder die ‚kan', terwyl die ‚mag' iets positiefs het, wat by die ‚kan' sodanig ontbreek. Ek ‚kan', maar ‚mag nie' bv. 'n ander man se goed vat nie, maar ‚mag' wel my eie goed verbruik. Dit is merkwaardig dat met die ‚mag' die reg (of die juridiese) in sig kom. Die ‚behoort nie' val nog onder die ‚mag', maar die ‚behoort' het 'n positiewe bepaling wat die ‚mag' (die ‚behoort nie') as sodanig mis en beperk. Ek ‚mag' bv. nou gaan wandel, maar ‚behoort nie' dit nou te doen nie, omdat die rektor my ontbied het. Nie alles wat ek ‚kan' doen, ‚mag.'. ek doen nie en nie alles wat ek ‚ma.g' doen, ‚behoort' ek te doen nie. Eenvoudige vier woordjies, wat elkeen ken; maar tog so diep misterieus hul aard en hul onderlinge verhoudings. Sou daar nog een of meer nie-verder-herleibare woordjies wees wat in die reeks tuishoort?

4) Waaronder ouers, onderwysers, die owerheid, 'n offisier, die kerkraad, die bestuur van 'n vereniging, ensovoorts. Op grond waarvan hulle hul betrokke onderdane pligte ‚mag' en selfs ‚behoort' op te lê, kan hier nie behandel word nie.

5) Dergelike pligte is met die algemene wetsorde van God volgens Sy skeppingswil gestel. , Maar daar is ook kontingente pligte wat volgens Sy bestieringswil die mens gestel word met (wat sy hand vind om te doen, Bg. noem ons algemene behorenseise; lg. noem ons kontingente behorenseise.

6) Met verwysing na opmerking (3) is dit interessant dat daar slegs van 'n ‚behore' sprake is, as die mens kragtens sy moontlikheid van keuse iets ‚kan' en kragtens sy regte iets ‚mag' doen, maar waarby hy ‚deonties' (d.w.s. volgens opgelegde pligte, waaronder norme) geen keuse het nie, en verbind is om te doen wat die plig eis.

7) Prof. dr. J. D. du Toit: *"Enkele grondbeginsels van die Calvinisme"* in *Koers in die Krisis,* bl. 36 en 37. (pro Ecclesia, Stellenbosch, 1935).

8) Dit mag van belang wees om een van die vrae wat na die voordrag gestel is, en die antwoord daarop, te vermeld. *Vraag:* Waarom tref ons in die geskiedenis van die mensdom aan dat in die reël groter kultuurprestasies in die lyn van Kain as in die lyn van Set gevind word? *Antwoord:* Vir sover die vraag waarheid bevat, mag dit bes moontlik wees omdat die gelowige diep in sy hart rus in Sy geloof aan God en aan Sy Woord gevind het, maar dat hy weens die sondigheid van sy hart nie uit daardie rus die dryfkragte gevorm het, wat hom tot eer en verheerliking van God tot groter kultuurprestasies aangevuur het nie; terwyl die ongelowige daarenteen weens die onrus diep in sy hart (omdat hy God nie gevind het nie) voortgedryf word om in sy kultuurprestasies (hoe afvallig ook al gerig) sy diepte van rus te soek, maar daardeur geen diepe rus vind nie, waardeur hy telkens weer in onrus teruggewerp word en waaruit weer nuwe dryfkragte tot verhoogde kultuurprestasies gevorm word.

* Met dank aan Pro Rege-Pers, Bpk., Potchefstroom. Hierdie hoofstuk is 'n herdruk van 'n gelyknamige brosjure wat in 1963 verskyn het. Slegs enkele verbeterings is hieraan toegevoeg .

1) Vgl. hieroor bv. die *Christelike Encyclopedie.* 2e dr., 1957: sub voce *Oecumene, oecumenisch.*

2) Vir die onderskeid van *aansluiting, samewerking* en *samespreking* in ekumenies verband sien voetnoot 9.

3) *Sekularisasie* in die sin van (a) erkenning en waardering van hierdie wêreld (met sy stof, plant, dier en mens) as Gód se wêreld en van die taak en roeping wat die mens juis ook in hierdie wêreld het; (b) van 'n oorwinning van kerkisme, m.a.w. van 'n onttrekking van bv. kuns en wetenskap en van die ander samelewingskringe (wat algar ‚soewerein in eie kring is' aan die mag van die kerk as instituut (wat ook ‚soewerein in eie kring is'); en (c) maar sonde om die onderlinge samehang van die kringe te verwerp - is (om 'n uitdrukking van A. Kuyper sr. te loon) ‚een van die diepste grondgedagtes van die Calvinisme'. Hierteenoor is sekularisasie in ander betekenisse (bv. die van die skolastiese dualisme van ‚kerk en maatskappy') o.i. onaanneemlik.

Sekularisme daarenteen emansipeer mens en wêreld van God, stel mens en wêreld selfstandig teenoor God, verwerp die Woord en die gebod van God op alle lewensterreine, loën selfs die bestaan van die God van die Skrifte, ontgoddelik wêreld en mens en vergoddelik sodoende die wêreld of iets van die wêreld of die mens of iets van die mens (bv. sy rede of wil) - en is in sy diepste wese ongeloof, on-Christelik.

4) Sien voetnoot 3.

5) Vgl. my *Die vraag na die bedreiging van die natuurwetenskaplike wetenskapsidee* in *Tydskrif vir wetenskap en kuns,* nuwe reeks XVIII, 2; bl. 90, 112, 123 en 124 ─4.12.3─.

6) Idem, bl. 101 en 102; en my *Beginsels en metodes in die wetenskap,* Pro Rege-Pers, Bpk., Potchefstroom, 1961; bll. 178-182 ─1.12─.

7) Die hiermee gegewe implisiete kritiek is nie gerig teen die oogmerke self nie, maar teen die gesekulariseerde (d.w.s. sekularistiese) motiewe waarmee hulle verwesenlik word.

8) *Holisme* is 'n woord deur genl. Smuts geskep en sindsdien algemeen aanvaar.

9) Ons het hier te doen met die reeds genoemde onderskeiding van 'n innerlike (en dus ook uiterlike) eenheid en 'n ekumene met 'n uiterlike (organisatoriese) eenheid maar 'n innerlike verskeurdheid. Met watter van dergelike ekumenes mag ons saamwerk? 'n Fyne en skerpsinnige onderskeiding het in hierdie verband prof. W. J. Snyman gemaak met die onderskeiding van *aansluiting, samewerking* en *samespreking.* By 'n ekumene wat dieselfde beginsels, ideale, take, ens. onderskrywe, is *aansluiting* moontlik. By ander ekumenes kan moeilik aangesluit word. Maar daar is

wel *samewerking* moontlik vir sover daar ’n gedeeltelik gemeenskaplike taak is wat behartig kan word sonder om eie beginsels prys te gee. Waar selfs dit ontbreek, is nog die weg tot *samespreking* oop om te getuig en te oortuig. Hy stel dit veral met betrekking tot ekumenes op kerklike gebied. Sy belangrike onderskeiding sou ook met betrekking tot ander verbande behandel kon word. Maar hierop gaan ons nie hier in nie. *Hier* praat ons net van *‚samewerking’* in *ruime* sin, sonder om te onderskei tussen aansluiting, samewerking (in enger sin) en samespreking.

[10)] Sien voetnoot 9.

[11)] Sien voetnoot 9.

[12)] Vgl. my *Die huidige wêreldtoestand en die onderwysbeleid van die toekoms* in *Die Gereformeerde Vaandel,* XVI, 12 ─4.3.8─; XVII, 1-4; veral die laaste deel ─4.3.9-4.3.12─.

[13)] Dat die skool vanuit ander gesigspunte ook ander take (oftewel roepings) het, word nie ontken nie. Hier word net op die drieërlei roeping gewys wat uit ons probleemstelling voortvloei.

[14)] Op die redes waarom hulle wat die lig van Gods Woord verwerp (en dit geld op alle lewensterreine) die ewewig van sy roeping nie kan bewaar nie, kan ek hier nie ingaan nie. Maar ek stel net dat wie ontken dat uit en deur en tot God Drie-enig alle dinge is, in die verskeidenheid van Gods skepping verstrooi raak, verdwaal en in onewewigtigheid verval; terwyl hy wat in die algenoegsaamheid van God glo en die deur God geskape, saamhangende verskeidenheid eerbiedig, aan die verskeidenheid reg kan laat wedervaar en kragtens die samehang van die verskeidenheid sy ewewig kan vind en behou.

[*] Interfakultêre lesing, P. U. vir C.H.O.; met dank aan die redaksie geneem uit *Koers XXVII,* 7/8, 1960.
Daarna het van my oor vryheid verskyn: *Die samehangende verskeidenheid van menslike vryheid veral in samelewingsverband (Koers XXXI,(9;* 1964) *;Menslike vryheid(Koers,XXXI),* 7/8; 1964); *Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (Philosophia Reformata,* Kok, Kampen, Nederland; 1964); *Universitêre vryheid (Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte,* Kok, Kampen, Nederland; 1963) ; *Een en ander oor menslike vryheid (Festschrift - De Vleeschauwer,* Mededelings van die Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria; 1961); *Wysgerige vryheid-Philosophic Freedom* (roneodruk; presidentsrede Voor die 6de kongres (1961)van die S.A. Vereniging vir bevordering van Wysbegeerte) *;Philosophic Freedom* (gedeeltelike oorname van voorgaande in *Philosophy Today,* Vo1. 2/4,1961. Messenger Press, Carthage- na, Ohio, U.S.A.); *Beginsels en Metodes in die Wetenskap,* hfst. 30 (Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1961). Voor die genoemde interfakultêre lesing het oor vryheid van my verskyn: *Calvin and Ethics (John Calvin- Contemporary Prophet;* Baker Book House, Grand Rapids, U.S.A.; 1959); *The Case for Apartheid (Bulletin of the Committee On Science and Freedom,* no.9, 1957, Manchester, England *en: Corrections,* no.10); *Apartheid and University Freedom (Race Relations Journal,* XXIV, 3/4, of The S.A. Institute of Race Relations); *Praktiese Calvinisme* (S.A.U.K.-Radiopraatjies; Pro Rege-Pers Bpk. Potchefstroom, 1956); *False Viewpoints of Human Freedom* (V.S.A.-lesing, 1946; roneo-publikasie, P. U. vir C.H.O.) ; *The Essence of Human Freedom* (do.); *Die waarheid maak vry (Die Kerkblad,* 22.9.1944 tot 7.9.1945); *Die stryd om die ordes* (Adm. Buro van die Geref. Kerk, 1942, Potchefstroom); *Intellektuele Vryheid (Die Gereformeerde Vaandel,* Stellenbosch, 1I/7); *Die idee van menslike vryheid (Jaarboek XIII,* van die S.A. Akademie vir Wetenskap en Kuns) ; *Vryheid en Skrifkennis (Vryheid;* Geref. Jongeliedeverenigings van die Kaapse Provinsie, 1937).

[1)] Wo. Fisiese, Biologiese, Sosiologiese, Etnologiese, Etiese en Opvoedkundige Antropologieë.

[2)] Onder , voorwerp’ verstaan ons ‘n, gegewe’ van ondersoek. Dit teenoor beskouings dat die mens as persoon ‚subjek’ is en geen ‚objek’ kan woes nie.

[3)] *Modale* tipes menslike vryheid is onder andere psigiese, logiese, linguale, estetiese, ekonomiese, juridiese, etiese en godsdienstige. *Strukturele* tipes onder andere individuele, sosiale, huweliks-, gesins-, volkse, staatse (politieke), maatskaplike en kerklike. *Dinamiese* tipes (volgens die kosmiese dimensie van gebeurtenisse) is kiesvryheid, wilsvryheid, daadvryheid, gewetensvryheid, wetsgehoorsaming, vryheid van arbeid, opvoeding, tegniek, geskiedenisvorming, ensovoorts. Vergelyk Bylaag B 2.

[4)] Bergson het in ’n ander verband en op ander wyse ’n dergelike stelling geponeer: om te weet wat vryheid is, moet mens nie die gedane daad *(in casu* keuse) ondersoek nie, want dit behoort tot die verlede en is gedetermineer; die ondersoek moot v66r die keuse begin en vryheid moet as skeppende krag vanuit die hede na die toekoms verstaan word. Vanuit ’n geheel ander gesigspunt ondersoek ook die eksistensie-wysbegeerte menslike vryheid vanuit v66r die keuse (as waag, ontwerp, projeksie ensovoorts).

[5)] Op die nuwe probleme wat met die oorgangsvraag gegee is, gaan ons later in; hier het ons nog slegs die suiwer probleemstelling op die oog.

[6)] Vrugbaarheid is geen kriterium vir waarheid nie. Waarheid is die grond van die vrugbaarheid van insigte. Aan ’n insig wat nie vrugbaar is nie, haper egter iets. „’n Geloof sonder die werke IS dood” (Jak. 2 : 17).

[7)] Vergelyk voetnoot 3.

[8)] Vergelyk voetnoot 3.

[9)] Vergelyk voetnoot 6.

[10)] Vergelyk voetnoot 3.

[11)] Vergelyk voetnoot 3.

[12)] Hierdie voordrag verwys net na menslike vryheid as heerskappy en as diens van God. Latere publikasies stel as derde tipe menslike vryheid as 1iefdesorg van mens tot mens (as beeld van God) en toon die verbondenheid van hierdie drie tipes vryheid aan. (Sien ook Bylaag B.2.)

[13)] Die mens staan onder behorenseise. In hierdie voordrag het ons slegs op normatiewe wette as behorenseise gewys. Maar die ontiese vrae waarvoor die mens met die voortgang van die tyd hom telkens gestel vind, kom ook met ’n

verpligting tot beantwoording en is dus ook behorenseise. Op die aard van hierdie kontingente behorenseise, soos dit onderskeie is van norme (waaronder Gods gebooie en kultuurnorme), gaan ons nie in nie.
[14] Probleemsiening (tesame met sy agtergrond) en probleemontdekking (tesame met sy agtergrond) is ook nie van mekaar isoleerbaar nie, al mag daar tussen beide spanning bestaan as gevolg van verkeerd bepaalde siening.
[15] Dit word duidelik as ons die betrokke probleemsienings, -stellings, -ondersoek en -oplossings van die talryke vryheidsteorieë (wat mekaar onderling weerspreek) vergelyk. Slegs alleen al vanweë die onderlinge teëspraak kan nie al die probleemsienings juiste sienings wees nie.
[16] Dit geld nie net vir die prinsipiële bepaaldheid van ’n probleemsiening deur sy agtergrond nie, maar ook vir die historiese ontwikkeling van probleemsienings en -stellings. Wat die prinsipiële bepaling van ’n probleemsiening en -stelling deur die betrokke agtergrond betref, wys ons slegs op die talryke ‚-ismes’ in die wetenskappe (Teologie, Wysbegeerte en Vakwetenskappe). Wat die historiese ontwikkeling van probleemsienings en -stellings betref: Oud-Griekse fisici kon nie daardie probleme ontdek, gesien en gestel het, wat die huidige fisici ontdek, gesien en gestel het nie. Bowendien mag nie uit die oog verloor word nie dat voorheen gegewe probleemstellings ’n (positiewe en/of negatiewe) nawerking op latere probleemstellings het. Merkwaardig is in verskillende wetenskappe byvoorbeeld die nawerking van Aristoteliaanse probleemstellings, nie net op die Middeleeuse probleemstellings nie, maar selfs tot op dié van ons tyd. Voortgang van die wetenskappe word histories nie net bepaal deur nuwe probleemontdekkings, -sienings, -stellings, ensomeer, nie, maar juis ook deur positiewe en/of negatiewe, dit wil sê, reaktiewe nawerking van vorige probleemsienings en -stellings op dié van later tye. Vir die geskiedenis van die wetenskappe is nie die teorieë nie, maar die probleemsienings van primêre belang.
[17] Volledigheidshalwe mag hier ook genoem word die ‚skeppings- of natuuropenbaring’ van God. Ek stem met Van Peursen saam dat ons ook rekening moet hou hiermee, dit wit sê, met die presensie en immanensie en alomteenwoordigheid van God. Trouens, die eerste hoofstukke van Paulus se brief aan die Romeine maak byvoorbeeld daarvan gewag. Die ‚skeppingsopenbaring’ van God het invloed op lewens- en wêreldbeskouings en vandaar op die wetenskappe. Hierby moet gevoeg word dat die skeppingsopenbaring van God slegs in die lig van Sy Woordopenbaring reg verstaan kan word.
[18] Dit blyk onder andere uit die valse probleemstellings in sake die menslike vryheid, wat hieronder behandel word. Verskil in probleemsienings en -stellings kan uiteindelik nie losgemaak word van verskille in lewens- en wêreldbeskouing nie.
[19] Dit is egter van belang om in die valse probleemstellings nie net die verkeerde nie, maar ook die waarheidsmomente daarvan te onderskei (al word hulle ook al deur betrokke medebepalings vervals). Want geen probleemstelling word op louter valsheid (onwaarheid, ‚leuen’) gebou nie.
[20] Onder die reduksionisties valse probleemstellings insake menslike vryheid ressorteer ook vryheidsteorieë wat (byvoorbeeld teenoor deterministiese teorieë) van die stelling uitgaan dat menslike vryheid deur ‚vanselfsheid’ of ‚spontaneïteit’ gekenmerk word. Aan die een kant is ‚vanselfsheid’ of ‚spontaneïteit’ meersinnig; so is byvoorbeeld die groei van ’n plant, ’n instinktiewe handeling van ’n dier en ’n wilskeuse van die mens, vanself of ‚spontaan’ in die bedoelde sin. Die ‚vanselfsheid’ of ‚spontaneïteit’ van menslike vryheid is egter toerekenbaar en verantwoordelik. Met ander woorde, die bepalings van ‚vanselfsheid’ of ‚spontaneïteit’ van menslike vryheid is onvoldoende. Maar aan die ander kant is ‚vanselfsheid’ of ‚spontaneïteit’ maar ’n deel-bepaaldheid van menslike vryheid en gee dit nie uitdrukking aan die hele menslike vryheid nie.
[21] Trouens, dit is nie wilsvryheid wat die hele menslike vryheid moontlik maak nie, maar juis die hele menslike vryheid wat, onder andere, wilsvryheid moontlik maak. Die mens is nie vry net omdat hy ’n wil het nie, maar hy het ’n wil (onder andere) omdat by tot vryheid bestem is.
[22] Eksistensiewysgere wat nie aanvaar dat die mens as kreatuurlike wese (as skepsel van God) onder ’n Goddelike (waaronder normatiewe) wetsorde staan nie, en wat menslike vryheid uit die oorgang van kiesmoontlikheid tot kiesakte (waag, handeling) verstaan, en wel as louter menslike beslissing (‚eg’, ‚eintlik’, ‚outentiek’), het reg om van die toerekenbaarheid van die mens te praat en van die toerekenbare ‚skuld’ (beslissing, inisiëring van ’n nuwe reeks handelings, met ander woorde, ‚oorsaak’, ‚aan die gang sit’) van die mens. Maar omdat hulle byvoorbeeld ’n normatiewe wetsorde, waaronder die mens as mens staan en waaraan hy met sy keuse en handelings behoort te beantwoord, nie aanvaar nie, verloor hulle die, verantwoordelikheid , van die mens uit die oog. *Strictu sensu* behoort hulle nie van ‚verantwoordelikheid’ te praat (soos hulle in die reël wel doen) nie, maar slegs van ‚toerekenbaarheid’.
[23] Vergelyk voetnoot 22:
[24] Vergelyk die inleiding van Calvyn se *Institutie.*
[25] Vergelyk voetnoot 24.
[26] Ons verkies om van *hiperdoks* (iets wat die menslike verstand te bowe gaan) te praat in plaas van *paradoks* (iets wat in stryd is met die menslike verstand). Die term *paradoks* behoort in ’n rasionalistiese Wysbegeerte tuis, eerder as in ’n Christelike Wysbegeerte.
[27] Onder andere die aangaande uitverkiesing, predestinasie, besondere en algemene openbaring, besondere en algemene goedheid van God, besondere en algemene genade van God, totale verdorwenheid van die mens, erfsonde, geloof, wedergeboorte en bekering.
[28] Vergelyk onder andere my artikels in *Koers XXXI,* no’s 7/8 ─4.2.53─ en 9 ─4.2.54─, asook in *De Vleeschauwer -Feesbundel*, UNISA, Pretoria ─3.17─.
[29] Voorheen het ek menslike vryheid net in verband met diens van God en heerskappy oor die kosmos (stof, plant, dier en mens), waaronder kultuurskepping, gesien. Maar die unieke bepaaldheid van die mens, en wel van die mens as beeld

van God, in sy verhouding *tot* die mens is nòg *tot* diens van God, nòg *tot* heerskappy oor die kosmos herleibaar. Hier toon sig die noodsaaklikheid om ook sorgende liefde as ’n eie tipe vryheid te erken.

[30] Die konvers geld nie. Mens kan nie uit die negatiwiteit (begrensing) die positiwiteit van die menslike moontlikhede aflei nie.

[31] Iets anders is ’n willekeurige begrensing van menslike moontlikheid van keuse, byvoorbeeld deur iemand in ’n gevangenis te werp, waardeur die vryheid (oftewel vrye handelings) ook beperk word. Maar hierdie beperking hef nog nie menslike vryheid as sodanig (dit wil sê, in prinsipe) op nie, want selfs in ’n gevangenis behou die mens nog moontlikhede van keuse (byvoorbeeld van bid, dank, lees, beweeg, ensovoorts) en dus ook van vryheid.

[32] Vergelyk sy werke *Om ‘t eeuwig Welbehagen* en *De Voorzienigheids Gods* asook sy artikels in *Christelijke Encyclopaedie* (lste druk) sub vocis *Praedistinatie, Vrije Wil* en *Raad Gods.*

[33] ’n Interessante analoë betoog vind ons in die bekende werk van N. Hartmann: *Ethik* (Band III).

[24] Met besondere waardering het ek kennis geneem van prof. dr. S. U. Zuidema se indringende kritiek op my analise van vryheid (in *Philosophia Reformata,* Kok, Kampen, 30e jaargang, 1965). In antwoord op ’n betrokke punt van kritiek sou ek wil stel dat die mens in sy vryheidshandelings ook ’n inisiatief neem, onder andere om weë van taakvervulling te vind, maar dat sy inisiatief altyd gegrond is in die aansprake wat die mens ontdek, in die moontlikhede waarmee hy oorspronklik hom sy taak gestel vind. Onder hierdie aansprake val ook hy as mens self, dit wil sê, die aansprake met sy aard en persoonlike moontlikhede hom gestel. In hierdie sin is die mens homself tot vraag, word met hierdie aansprake vanuit homself sy taak aan homself gestel, waarop hy dan (onder andere kenteoreties) tot antwoord verplig is. Ook mag die verhouding van die inisiatief van die aanspraak tot menslike antwoording (kiesing) nie as ’n kousale relasie opgevat word nie omdat die aanspraak nie dinamies (energeties) dwingend is nie en omdat die mens ’n moontlikheid van keuse het en anders kan handel as wat die aanspraak (met sy behorenseise) vereis.

[35] Vergelyk voetnoot 34.

[36] Alhoewel die volgende voorbeeld eerder onder (b) hieronder tuishoort, gee ons dit tog as illustrasie van bostaande uiteensetting. Ontug sluit by ’n parsiële waarheid, seksuele begeerlikheid (aantreklikheid) van die ander persoon, aan. Hierdie parsiële waarheid word deur begerigheid geïsoleer van alle ander waarhede wat met beide persone verband hou. Daardeur word die parsiële waarheid vervals, intensiveer dit op sy beurt die begerigheid en verkry dit in sy geïsoleerdheid ’n valse skittering en word dit ’n verleidende mag met ’n dwangkarakter.

[37] Sien hieroor Calvyn se antwoord, gegee in my studie in hierdie band oor *Calvin and Ethics* — #284 e.v..

[38] In antwoord op Zuidema (sien voetnoot 34), sou ek stel dat die Christen-wysgeer met die analise van menslike vryheid God nie as fenomeen in sig kry nie, maar aangewys is op die Woordopenbaring van God; dat hy menslike vryheid ‚in U lig’ ondersoek; dat, al beperk hy metodies sy analise van menslike vryheid tot die horisontale blikrigting (hy is geen teoloog nie), hy die voorwetenskaplike lig op menslike vryheid vanuit die vertikale blikrigting nie daarvan kan en mag probeer isoleer nie; dat daar dus geen ystergordyn tussen die vertikale en horisontale blikrigtings kan en mag bestaan nie; maar dat hy - sodra hy hom *wetenskaplik* oor sy veronderstellings aangaande die in vertikale blikrigtings gegewe waarhede wil verantwoord - hy aangewys is op die *wetenskaplike* ondersoek van die teoloog (anders speel hy self teoloog). Ons bevind ons hier op *wetenskaplike* niveau. Maar aan hierdie wetenskaplike niveau is sowel by die Christen-teoloog as by die Christen-wysgeer, die voorwetenskaplike (lewens- en wêreldbeskoulike, waaronder religieuse) oortuigings ten grondslag, en op hierdie voorwetenskaplike niveau laat die liefde tot God en geloof in Hom en Sy Woord hom geld, en wel as grondslag ook van sy wetenskaplike arbeid. Vir hul wetenskaplike arbeid is albei (teoloog en wysgeer) dan ook aan God verantwoordelik. Van ’n gevaar van skolastisisme en/of sekularisasie is ons insiens hier geen sprake nie, al word die veld van ondersoek van die Christelike Wysbegeerte horisontaal tot die kosmos in sy totaliteit en samehangende verskeidenheid beperk. Hierby word geen oorgang van die kosmiese tot die Goddelike beoog nie; omgekeerd word immers juis Christelike Wysbegeerte ‚in U lig’ beoefen; dit wil sê, die waarhede aangaande God en Sy verhouding tot alle dinge, soos in Sy Woord geopenbaar, word juis van die staanspoor af veronderstel. Op hierdie vraagstuk kom ons in beide bande herhaaldelik weer terug.

[39] Vergelyk voetnoot 38.

[40] Vergelyk voetnoot 27.

[41] Die hele geskiedenis as eenheid van alle parsiële of partikuliere geskiedenisse, waaronder die van kennis (en wetenskap), taal en kuns; van ekonomie, reg, en sedelikheid; asook van godsdiens; verder van die enkeling (vergelyk byvoorbeeld ’n biografie), huwelik, gesin, volk, staat en kerk; asook van byvoorbeeld ’n skool, ’n universiteit, ’n fabriek, ’n hospitaal, ’n vereniging, ensovoorts; en dan ook byvoorbeeld van opvoeding, omgang en verkeer, genesing, tegniek, ensovoorts.

[42] ‚Abnormaal in prinsipiële sin’ betref in universele sin die hele kosmos (waaronder die mens) in sy afvallige verhouding tot God. Hiervan moet onderskei word ‚abnormaal in empiriese sin’, wat ’n afwyking van die empiries normale beteken.

[43] Daar is die onrus van die ‚dinamiese’, gegee byvoorbeeld met kousale prosesse, ontwikkeling, menslike kiesaktes, handelinge en geskiedenis, ensovoorts. Ons bedoel hier met ‚onrus’ egter die spanning tussen goed en kwaad, die spanning wat deur die afval van God verwek is. Eksistensialiste aanvaar beide tipes ‚onrus’, naamlik die dinamiese en die wat deur kwaad (absurditeit, bedreiging, dood, ensovoorts) gekenmerk word, maar kan die twee tipes deur hul versluierende uitgangspunt moeilik onderskei.

[44] Onder ‚begerigheid’ verstaan ons die begeerte (die aard van begeerte) onder leiding van die sondige natuur van die mens.

[45] Slegs die voorwetenskaplike deurbraak van ’n betrokke aanspraak tot die mens kan die sluier verwyder. Om ’n

voorbeeld uit die Wysbegeerte te neem: rasionalisme is nie met redelike argumente oorwinbaar nie omdat dit in ’n voorwetenskaplike geloof aan die outonomie van die rede wortel. Slegs voorwetenskaplike aansprake tot die mens kan die rasionalistiese versluiering deurbreek.

46) Aansprake vanuit die skepping vereis geloof en nie twyfel nie. Twyfel vanuit die versluiering slaan geen brug na die aansprake tot die mens nie en bring dus geen kontak daarmee nie; en as twyfel vanuit die versluiering hou dit die gevaar in van ’n nuwe versluiering. Dit geld byvoorbeeld sowel vir die twyfelmetodes van Descartes(wat in die kern van die saak rasionalisties georiënteerd bly) as van Kant se kritisistiese metode, asook van Comte se positivistiese metode en ook van die metodes van die eksistensialisme.

47) Vergelyk voetnote 34 en 38.

48) Vergelyk voetnote 34 en 38.

49) Vergelyk voetnoot 27.

50) Dinamiese spanning tref ons in alle tipes energetiese prosesse (byvoorbeeld chemiese reaksies, groei, ontwikkeling, arbeid, beheersing, liefde, geskiedenis, ensovoorts) aan. Hier word egter net die aksiale spanning van goed en kwaad bedoel, die spanning wat ontstaan uit afval van mens en wêreld van God.

51) Vergelyk voetnoot 38.

52) Met verwysing na voetnoot 46 mag gestel word dat selfs Jaspers se verset teen eksklusivisme, byvoorbeeld, nie ‚neutraal’ is nie. Want dit skakel probleemsienings wat prinsipieel van sy probleemsiening verskil vantevore uit (waaronder die geloof aan die absoluutheid van die Woordopenbaring van God) en met hierdie probleemsienings is hy self weer eksklusivisties. Die aanvaarding van ’n aanspraak (hetsy van Gods Woordopenbaring of vanuit die skepping) tot die mens beteken in prinsipe ’n inname van ’n stand punt, ’n *Bejahung,* en is dus eksklusief (sluit uit wat daarmee in stryd is), en dit geld ook vir byvoorbeeld Jaspers se eksistensie- wysgerige uitgangspunt.

[*] The Calvin Forum, vol. 17 (7), 124-130, February, 1952.

[i] quantitative and qualitative distinctions.

[ii] I.e. cosmical, creational.

[iii] In other words, scientific explanations should not attempt anything that implies the destruction of individuality.

[*] Met dank aan die uitgewer, T. Wever, Franeker, ’n herdruk uit " *Wetenschappe/ijke Bijdragen door /eer/inge van dr. D. H.* Th. *Vo//enhoven, aangeboden ter ge/egenheid van zijn 25-jarig Hoogleraarschap aan de Vrije Universiteit",* 1951. Die voetnote is later bygevoeg. Sommige vraagstukke wat hier aangesny word, word in ander artikels in hierdie bande breër en met bywerking van nuwere insigte uitgewerk.

1) *Die Wysbegeerte van die Wetsidee* is ’n Calvinistiese Wysbegeerte waarvan H. Dooyeweerd en D. H. Th. Vollenboven die meesterbouers is.

2) Die Calvinis aanvaar as gelowige die waarhede uit die Woord van God. Wetenskaplike (waaronder teologiese en wysgerige) gebruik van hierdie waarhede vereis wetenskaplike (en wel teologiese) eksegese daarvan.

3) Bowendien moet die mens as (onder andere} ’n sedelike wese in sy verhouding tot God gesien word.

4) Byvoeging: Later het ek dit anders gestel. Die (teologies, wysgerig en vakwetenskaplik differensieerbare) Roepingsleer het as besondere dissiplines alle deontiese (waaronder normatiewe) wetenskappe soos, onder andere, dié wat hierbo genoem is, gesien in hul behorensbepaaldheid in antwoord op: Wat behoort ek te doen, en hoe behoort ek dit te doen? Met besondere waardering het ek kennis geneem van die kritiese kommentaar van A. Troost (in sy *Casuistiek en Situasie-Ethiek)* op bogenoemde beskouings.

5) Sien voetnoot 4.

1) ’n Samevatting van enkele hoofgedagtes van my *Die Grond van die Sedelike* (pro Rege-Pers Bpk. Potchefstroom; 1941) (voortaan *GS) ─1.8─; Die Grond van die Sedelike (Die Gereformeerde Vaandel;* IX, 4 en 5 ─4.3.6─); *Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike Etiek (In Wetenschappelijke bijdragen door leerlingen van dr. D. H. Th. Vollenhoven;* Wever, Franeker, 1951) (Voortaan *TWVE;* dit is in hierdie band opgeneem ─#223); *Calvin and Ethics* (in: *John Calvin- Contemporary Prophet;* Baker Book House, Grand Rapids, U.S.A.; 1959) (voortaan: *CE;* dit is in hierdie band opgeneem ─#284); en *Moet ons die sedelike tot ’n funksie beperk*? (Koers, XXIV, 1 ─4.2.41─). Bowendien word hierin nuwe gesigspunte uitgewerk wat nie in genoemde publikasies voorkom nie.

2) Onder ‚kosmos’ word hier verstaan die ‚wêreld’, ‚universum’ of dit wat Vollenhoven ter onderskeiding van die ‚hemelse geskape heelal’ die ‚aards geskape heelal’ noem, d.w.s. stof, plant, dier en mens, asook natuur, kultuur en godsdiens (en religie), m.a.w. die werklikheid
in en om ons en waartoe ons behoort.

3) Belangrike analises hiervan het o.a. M. Scheler en N. Hartmann gegee.

4) Tot die voorwetenskaplike kenbare reken ons (a) die openbaring van God (in Sy Woord en in Sy Skepping, lg. gesien in die lig van eg.) aangaande Homself en Sy verhouding tot álle dinge en (b) die kosmos, die geskape werklikheid waartoe ons behoort en soms (foutieflik) ‚ervaring’ genoem. Oor die verskil tussen voorwetenskaplike en wetenskaplike kennis (of wetenskap) asook oor hul samehang handel ander artikels veral in *Band II.*

5) Oor ‚wetenskap’ (Teologie, Wysbegeerte en die Vakwetenskappe) en oor die samehang van Teologie, Wysbegeerte en die Vakwetenskappe sien my *Beginsels en Metodes in die Wetenskap,* bl. 133-144 en 236-250 (voortaan *B en M);* Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom, 1961─1.12─: asook ander artikels, veral in *Band II.*

6) *Sien voetnoot 5.*

7) Sien voetnoot 5.

8) ‚Idion’ is enigiets in en van die kosmos wat kenbaar is, maar afgesien van sy verhouding tot die mens. Dit vervang die

meersinnige en teoreties oorbelaste terme soos ‚data’, ‚gegewens’, die ‚voorhandene’, ‚objekte’, *‚Gegenstände’,* ‚verskynsels’, ‚fenomene’, ‚ervaring’, ens., wat bowendien ’n relasie tot die mens veronderstel; maar dit vervang ook die meersinnige en , teoretiese, oorbelaste terme soos ‚dinge’, ‚sake’, ‚stand van sake’, ‚gang van sake’, ‚syndes’, ens., ook omdat hulle nie die eie eienheid van ’n idion tot uitdrukking bring nie. Onder die ‚idionne’ tref ons ‚idio-stansies’ aan, nl. stof, plante, diere en mense, wat weens hul relasionele , afgerondheid van ander idionne onderskei behoort te word. Vir verdere motivering en verduideliking van hierdie neologismes verwys ek na my *Die kosmiese dimensies van gebeurteniss*-(voortaan *K.D.G.)* in *Philosophia Reformata*, 29e jrg., no. 1-2, 1964; bl. 6-7; *I.* H. Kok- Kampen ─4.7.3─.
[9] Vgl. *B en M,* t.a.p., bl. 151-198 en *K.D.G.,* t.a.p., bl. 24-31; voorts my *Deontology of Scientific Method* (voortaan *D.S.M.)* in *Philosophy and Christianity -essays dedicated to prof. dr. H. Dooyeweerd;* J. H. Kok; Kampen, 1965 ─3.20─.
[10] Sien voetnoot 8.
[11] Sien voetnoot 8.
[12] Vgl. *B en M,* t.a.p. bl. 164-182 en *K.D.G.,* t.a.p. bl. 23-31.
[13] Vgl. *B en M,* t.a.p., bl. 199-236.
[14] Vgl. o.a. *Menslike vryheid in samelewingsverband* (Koers, XXXI, 9; bI. 465 vv. ─4.2.54─; *D.S.M.*, t.a.p., pp. 59, 70; en my ’n *Kursoriese besinning oor menseregte* (voortaan *K.B.M.)* in *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap,* bl. 137 e.v. ─4.16.1─;
[15] Vgl. *B en M,* t.a.p. bl. 178 vv.
[16] Sien oor moontlikheid van keuse, toerekenbaarheid en verantwoordelikheid ander artikels in hierdie bande.
[17] Vgl. *D.S.M.,* t.a.p.
[18] Sien voetnoot 17.
[19] Sien voetnoot 17.
[20] Vgl. B en M., t.a.p. bl. 57, 58 en 87.
[21] Vgl. K.D.G. t.a.p. bl. 2, 9-16. 25; B en M. t.a.p. bl. 274, 284; en H. Bavinck: *Wijsbegeerte en Openbaring,* Kok, Kampen, 1908 asook V. Hepp: *De Basis van de Eenheid der Wetenschap;* Hummelen. Assen, 1937.
[22] Vgl. hieroor die diskussie tussen H. Dooyeweerd en C. A. van Peursen in *Philosophia Reformata,* 1959 en 1961; en in *K.D.G.,* t.a.p., bl. 9-24.
[23] Hierop kom ons later terug.
[24] Bv., ’n humanistiese verabsolutering van bv. die mens, van sy rede, van sy wil, van die sedelike, ens., laat die sedelike nie sien soos dit is nie, maar versluier die ontwaarde sedelike; hier word ’n , ver-human-istiseerde’ sedelike ontwaar. Die lig van die Heilige Skrif dat God alleen absoluut en algenoegsaam is en dat die sedelike kreatuurlik en onselfgenoegsaam is, ruk die vervalsende sluier van ’n humanisties verabsoluteerde kyk op die sedelike weg en stel ons in staat om die sedelike soos dit waarlik is, d.w.s. in sy onselfgenoegsame kreatuurlikheid te sien. Ook bv. ’n naturalistiese kyk op die sedelike versluier die ontwaarde sedelike, en *mutatis mutandis* ook hier ruk die lig van Gods Woord die (die ontwaarde sedelike) vervalsende sluier weg en laat ons die sedelike soos dit werklik is, dit wil sê in sy toerekenbare, verantwoordelike en normatief bepaalde uniekheid, sien.
[25] Troost het in sy belangrike en indringende werk *(Casuistiek en Situatie-Etiek;* Libertas - N. V.; Utrecht, 1958) op my voorstel om die wetenskap van die sedelike in ruimer sin *Roepingsleer* te noem, en wel in onderskeid van *Etiek* as die wetenskap van die sedelike in enger of spesifieke sin, geantwoord met die voorstel om dit *Praxeologie* te noem. Dit is ongelukkig nie doenlik om hier op sy voorstel in te gaan en ook nie op sy, deur my gewaardeerde, indringende kritiek op my opvatting van die sedelike as persoonsliefde en op my onderskeid van Teologiese, Wysgerige en Vakwetenskaplike Etiek nie. Ook ek sal graag met hom in ’n kritiese gesprek wil tree, maar hiervoor sal ander geleenthede gevind moet word.
[26] Op die betekenis van die Skriflig vir ons beskouing van die wet, dit wil sê, van die wetsorde van God, wat Hy vir Sy Skepping bepaal het en gevolglik ook van die aard van die sedewet (of -norm) kom ons later neer.
[27] Vergelyk *B en M.,* t.a.p., bl. 189-194 oor die onderskeid en verhouding van natuur, kultuur en godsdiens (asook religie) ─1.12─; vergelyk ook bl. 165.
[28] ’n Analogie is ’n ooreenstemming tussen wat radikaal onderskeie is, respektiewelik tussen wat nie identies is nie (soos byvoorbeeld tussen ’n menslike persoon en sy portret). Vergelyk oor *analogie B en M,* t.a.p., bl. 83/4 en D*ie betekenis van “Die mens as beeld van God” vir die Wysgerige Antropologie* (voortaan *M.B.G.)* in *Homo Viator* - Feesbundel aangebied aan prof. J dr. C. K. Oberholzer. - bl. 22-24; H.A.U.M., Kaapstad, 1965 ─1.14.3─#83.
[29] Sien voetnoot 27.
[30] ’n Belangrike onderskeid, waarop ons ook in volgende studies terugkom, is dié tussen *godsdiens* en *religie* (vgl. *B en M,* t.a.p., bl. 117/8). Onder *godsdiens* (in enger sin) verstaan ons die dienende gemeenskap van mens en God in gebed, lofsang, Woordverkondiging, ensovoorts, soos gegee met kerklike (of gemeentelike) byeenkomste, met huisgodsdiens en met binnekamergebed. *Religie* (godsdiens in ruimer sin) is gegee orals waar die mens met kultuurvorming sy van God gegewe roeping op aarde (en nou ook in inter-stellêre verband) behartig volgens die wet van God en tot die eer en verheerliking van Sy naam. Want die volvoering van die Goddelike opdrag aan die mens (vgl. bv. Genesis 1: 26) is ook ’n diene van God. *Religie* (godsdiens in ruimer sin) sluit *godsdiens* (in enger sin) in .Vgl. ook par. 8a. in hierdie studie.
[31] Ek kon wat tot dusver gebied is, diafaneroties in besonderhede beskryf het. Maar met die oog op die leser se eie (indien selfs ook slegs voorwetenskaplike) kennis van die sedelike, het ek dit nie nodig geag nie en het ek gemeen dat wie die tot dusver gegewe beskrywings skouend gevolg het, self sal ‚sien’ en in-sien, waar ons die sedelike sal vind en verder sal moet ondersoek.

32) In my vorige publikasies het ek die sedelike *persoonlikheidsliefde* genoem. In die *eerste plek* moet die term *persoonlikheidsliefde* met *persoonsliefde* vervang word. (Die mens is as sodanig persoon en word as persoon gebore; wat by egter van sy persoon maak (of vorm), is sy persoonlikheid). Die mens is in fundamentele sin as persoon (en daarna as persoonlikheid) 'n sedelike wese. Daarom behoort *persoonlikheidsliefde* deur *persoonsliefde* vervang te word. Tweedens het *persoonsliefde* op slegs die ‚sedelik gooie' (op wat aan die sedenorm beantwoord) betrekking. Die ‚sedelike' (wat die sedelik goeie en die sedelik slegte omvat) is, soos later sal blyk, *persoonsbehartiging.* Sien ook voetnoot 25).

33) Vgl. P. G. W. du Plessis: Opskorting van die etiese?- Die ontwerp van die etiese behore by M. Heidegger, K. Jaspers, J. P. Sarte en S. de Beau voir (voortaan: O.E.); Pro Rege-Pers Bpk., : Potchefstroom, 1966.

34) In die *Wysbegeerte van die Wetsidee* word die ‚sinskerne' van die (veral) normatiewe wetskringe onderskeidelik bepaal in ooreenstemming met die betrokke norme en aldus implisiet *beperk* tot die normatief ‚goeie' (d.w.s. dit wat aan die betrokke norm voldoen). Die belangrike nuwe insig van Du Plessis impliseer egter die noodsaaklikheid van 'n hersiening van die sinskerne in die (veral) normatiewe , wetskringeleer' van die, Wysbegeerte van die Wetsidee'.

35) Onder andere', omdat die mens as beeld van God geskape is en by. ook 'n godsdienstige, juridiese, ekonomiese, linguale en logiese (of redelike) wese is. Vgl: *M.B.G.,* t.a.p.

38) Weens moeilikhede wat ek met die, Wysbegeerte van die Wetsidee' ondervind, vermy ek die terme ‚sentrum' en ‚konsentrasiepunt'. Die term ‚uitgangspunt' beslis nog nie tussen die modelle van *‚sentrum-horison', ‚sentrum-omtrek', ‚wortel-takke'* of *‚bron-monding'* en dus of die ‚uitgang' in die *middel* (dit wil sê, 'n sentrum), laag *(onder,* dit wil sê, 'n wortel) of hoog (*bo*, dit wil sê, 'n bron) is nie. Die keuse van 'n model is geen onskuldige aangeleentheid nie en; (I.C.) veronderstel asook beïnvloed dit die betrokke Antropologie en daarmee (I.C.) ook die: visie op die sedelike.

37) In hierdie verband sien ek af van die relasionele ‚ek-dit'- of ‚ek-ding'-verhouding. ‚Relasioneel', om dit van ‚relatief' te onderskei; ‚relatief' het betrekking op die ‚identieke' (of , homogene), terwyl ‚relasioneel' ook betrekking het op die ‚ongelyksoortige' (of heterogene). Ook het ek die term ‚eksistensie' vermy, weens sy meersinnigheid en onaanvaarbare veronderstellings wat in die reël daaraan ten grondslag gelê word.

38) Tussen die *‚hele'* persoon in 'n bepaalde (byvoorbeeld sedelike) verband en die *‚totale'* persoon (in alle verbande tesame) moet onderskei word.

39) Sien voetnoot 38.

40) Soos in par. 3 genoem, kan ons die kosmos (stof, plant, dier en mens) volgens sy vier universele kante (of kosmiese dimensies) ondersoek, t.w. die van (i) modaliteite, (ii) (individuele en sosiale) idiostante strukture, (iii) gebeurtenisse en (iv) waardes.

41) ‚Deonties' is afgelei van die Griekse *to déon* en beteken ‚wat behóórt te geskied, behóórt gedoen te word', die ‚behóre' of ‚be-hóór-ende'. Vergelyk D.S.M., t.a.p.

42) Sien voetnoot 40.

43) Sien voetnoot 25.

44) Sien voetnoot 32.

45) Sien voetnoot 38.

46) Sien voetnoot 38.

47) Sien voetnoot 38.

48) Vir 'n verdere analise van ‚liefde' verwys ons na wat oor ‚liefde' en ‚vertroue' in hierdie band gestel is in *Lewens- en wêreldbeskouing en Lewenswandel —#13—,* maar met dien verstande dat: dit dan op persoonsliefde betrek word.

49) Sien voetnoot 25.

50) Dit word bevestig deur Skriftuurlike uitsprake soos: *‚bou julleself* deur die geloof' en
‚bewaar julleself in die liefde van God'.

51) Vergelyk my K.B.M., t.a.p.

52) Sien voetnoot 50.

53) 'n Belangrike vraag is of dieremarteling dan nie onder die sedelike (i.c. die onsedelike) ressorteer, as die sedelike tot persoonsbehartiging beperk word nie. Laat ons drie voorbeelde neem: a. 'n dier eet 'n giftige plant en sterf 'n pynlike dood; b. 'n Leeu verskeur 'n dier; en c. 'n mens martel 'n dier. Let ons in al drie gevalle net op wat die dier ondergaan, dan kom die sedelike nie in sig nie. Let ons in die derde geval daarop dat dit 'n mens is, wat die dier martel, dat by daarmee ontrou aan homself en aan sy roeping is en sy daad van 'n sadistiese gebrek aan selfliefde getuig, dan kom die sedelike (i.c. die onsedelike) van hierdie daad in sig. Dit word bevestig wanneer mens dieremishandeling vergelyk met 'n pynlose slagting van diere met die oog op voeding van die mens.

54) Ons kan diafaneroties ‚in U lig' die sedewet of -norm by die sedelike self ontdek. 'n Christelike *normatiewe* Etiek (veral 'n Teologiese Etiek) begin met die sedewet of -norm in Gods Woord geopenbaar. Beide metodes vul mekaar aan.

55) Rig ons ons oog op die vervlegtheid van die sedelike onderskeidelik met gesindheid, gevolge, deugde, pligte, waardes ens. gegee, en of die onderworpenheid van die sedelike aan norms, dan blyk dat 'n Gesindheids-, 'n Gevolge-, 'n Deugde-, 'n Pligte-, 'n Waarde- en 'n normatiewe Etiek onderskeidelik ook bestaansreg het en dat hulle onderling ook mekaar aanvul.

56) Dit geld ook van persoonsbehartiging tussen enkeling en samelewingskring en tussen samelewingskring en samelewingskring.

57) Dit geld ook in die geval van 'n gebrek en van 'n oorspanning van selfliefde en/of naasteliefde.

58) Sien voetnoot 48.

59) Die sedenorm soos in Gods Woord geopenbaar kom met die Goddelike gesag van die Heilige Skrif en word as

sodanig deur en in liefde gehoorsaam.

[60] Dit geld ook van onliefde as 'n tekort aan self- en/of naasteliefde.

[61] Vgl. par. 3.

[62] In die, Wysbegeerte van die Wetsidee' word deur Vollenhoven en Dooyeweerd veertien (deur Dooyeweerd in die jongste tyd vyftien) wetskringe (of modaliteite) *onderskei.* Hiervan is o.i. die historiese en die sosiale (en ook die energetiese) geen modale wetskringe nie. Hieroor meer in *Band* II ─1.15.6─.

[63] So behoort bv. kunsgevoel en lewensgevoel tot die psigiese modaliteit, maar antisipeer kunsgevoel op die estetiese en retrosipeer lewensgevoel op die biotiese modaliteite onderskeidelik.

[64] Die mens is as sedelike wese (d.w.s. met sy persoonsbehartiging) nie net vir die gesindheid van sy dade nie, maar (vir sover hy die gevolge van sy dade kan vooruitsien en dit beheer) *ook* vir die gevolge daarvan (mede-) verantwoordelik. Wie bv. 'n bedelaar geld skenk, wetende dat hy aan drank verslaaf is, is nie net vir sy gesindheid van die betrokke daad nie, maar *ook* vir die gevolge van sy skenking (mede-) verantwoordelik.

[65] Vergelyk *B en M*, t.a.p., bl. 78-182 en my *nie vraag na die bedreiging van die natuurwetenskaplike wetenskapsidee in historiese perspektief in Tydskrif vir Wetenskap en Kuns* (nuwe reeks), XVIII, 2 ─4.1.3─; bl. 101 e.v. en 124 e.v.

[66] Sien voetnoot 65.

[67] Sien voetnoot 65.

[68] M.b.t. bv. die verhouding van die estetiese en die sedelike in 'n roman is die kunskritiese beoordeling van die roman *esteties.* Want ook die kuns is *,soewerein in eie kring';* en 'n bv. moralistiese beoordeling van die roman doen aan die roman as kunswerk onreg. Maar die estetiese is van die ander modaliteite nie isoleerbaar nie. Binne die esteties kwalifiserende beoordeling van die roman kom die ander modaliteite vanself ook ter sprake. Net soos 'n roman aan *estetiese* waarde inboet, wanneer dit bv. die *logiese* norm oortree (bv. X in een hoofstuk y laat doen en in 'n volgende hoofstuk ontken dat X y gedoen het) of wanneer dit die *taalnorms* oortree (bv. die duidelikheidsnorm, waardeur dit *linguaal* onverstaanbaar sou wees of norms wat ontoelaatbare of taalbederwende anglisismes in Afrikaans verbied, ens.) of wanneer dit die *ekonomiese norm* oortree (onnodig herhaal, onnodig langdradig is of onnodig te min gee, te beknop is) ensovoorts, *so ook* boet die roman *estetiese* waarde in, wanneer dit die *sedenorm* oortree deur bv. doelbewus en opsetlik die onsedelike as sodanig te verheerlik.

[69] Byvoorbeeld dié van arbeid, boerdery, historiese beslissings, interstellêre projekte, onderwys, opvoeding, politieke beslissings, regsvonnisse, vorming en gebruik van tegniek ensovoorts.

[70] Sien voetnoot 61.

[71] Sien voetnoot 61.

[72] Om net een eenvoudige voorbeeld te gee: slordigheid of nalatigheid kan as uitdrukking van gebrek aan selfliefde (en daarmee aan die eie roepingsbewustheid en die daarmee gegewe verpligtings) oorsaak wees van bv. 'n verwaarloosde tuin, grondverspoeling, 'n fabrieksongeluk, taalmisbruik, kuns-bederf, ensovoorts. *Self-liefde en -onliefde (asook naaste-liefde en -onliefde*) het in hul onderskeie tipes en soorte onderskeidelik *invloed* op natuurbeheersing (en daarmee op die natuur self), kultuurskepping en menslike sorg asook op die diens van God, m.a.w. op die hele roepingsbehartiging (roepingsvervulling en roepingsversaking) van die mens t.o.v. *die héle kosmos,* wie se bestemming hy (naas sy eie) - vir sover dit die mens toevertrou is - geroepe is om te verwerklik.

[73] Selfs by. 'n klip. Want ook 'n klip is uiteindelik uit en deur en tot God, deur God geskape en in stand gehou, staan onder die Goddelike wetsorde vir die fisiese, hetsy van God gegewe moontlikheid om deur die mens tot kultuurvoorwerp omgevorm en gebruik te word, staan onder God se regering en openbaar as skeppingsopenbaring (meestal ,natuuropenbaring' van God genoem) die heerlikheid, krag en majesteit van God.

[74] Sien voetnoot 1.

[75] Prof. M. C. Smit: *Cultuur en Heil;* A.G.O.R.A.; De Vrije Universiteit, Amsterdam, 1959, bl. 26/7.

[76] Vergelyk *CE,* t.a.p.

[77] Dit geld *mutatis mutandis* ook vir die gevalle van etici wat nie aan die God van die Heilige Skrif glo nie, maar in die plek daarvan aan 'n ander ,absolute' geloof heg.

[78] Sien voetnoot 77.

[79] Vergelyk *M.B.G.*, t.a.p.

[80] Sien voetnoot 21.

[81] Sien voetnoot 65.

[81a] Vergelyk *CE,* t.a.p.

[82] Vergelyk prof. dr. .A. Troost: *Casuistiek en Situatie-Ethiek,* Libertas, N. V., Utrecht, 1958.

[83] Vergelyk *B. en M.,* t.a.p., hoofstukke 22-25. *Mutatis mutandis* het ander wetsidee van ander etici ook invloed op hul betrokke beskouings van die sedewette (of -norme).

[84] Graag verwys ek in hierdie verband na: prof. dr. F. J. M. Potgieter: *Gereformeerde Ethiek,* Boekhandel T. Wever, Ste11enbosch. Die betrokke ensiklopediese en enkele ander onderskeidings in hierdie belangwekkende studie skyn my enigsins problematies te wees, maar bl. 3-9 bied 'n interessante voorbeeld van 'n oorwegend *normatiewe* Teologiese Etiek.

[85] Vergelyk *T.W.V.E.* t.a.p.

[86] Sien voetnoot 25.

[87] Sien voetnote 4 en 5.

[88] Sien voetnoot 85.

[89] Sien voetnoot 25.

[90] Dieselfde geld *mutatis mutandis* van ander Etieke wat vanuit ander lewens- en wêreld- beskouings (wo. religieuse geloofsoortuigings) uitgaan.

* Met dank aan die uitgewer oorgeneem uit: *John Calvin -Contemporary Prophet (A Symposium);* Baker Book House, Grand Rapids 6, U.S.A.; 1959.

[1] More or less all the works of Calvin provide us with pronunciations on morality. In this study *I have restricted* myself to Calvin's *Institutes,* in which he depicts so brilliantly the *vita Christiana.* In the crisis of his times Calvin felt that his task was, among other things, to enter into a struggle with Roman Catholicism, Scholasticism, Anabaptism, Remonstratism, Humanism, Libertinism and Naturalism; this could have been demonstrated in every section of the present study. Not to take up too much space, however, I have limited myself to Calvin's positive and constructive contributions.

[2] By history I understand the *whole* of history, that is the unity of all particular (or special) histories, as, for example, those of the individual (biography), of marriage, family, nation, state, and social institutions; as also of the church as an institution; of knowledge (including science), language and art; of economics, jurisprudence and ethics; also of divine worship (religion in the narrower sense); and of technology.

[3] The *historic norm* does not give any support to historicism, relativism or subjectivism. It makes no pronouncement concerning truth, goodness, morality, justice, beauty, utility, etc. It only gives a verdict on advance (voortgang), i.e., the realization of the historically new on the basis of the historically old.
It is only when we apply the other norms mentioned, to what has taken place in history, that we can establish either progress *(vooruitgang)* or retrogression *(agteruitgang).* Such examination, however, involves more than a mere historical determination: it is an evaluation of what has taken place in history from a viewpoint not as such historical. We may thus *in casu* not reduce the moral norm to the historical norm of advance, and, in doing so, lapse into historicism, however much morality may partake of advance *(voortgang),* i.e. , progress (*vooruitgang)* or retrogression. Whoever does so, levels morality. The same applies *mutatis mutandis* to the epistemological norms with respect to the history of ethics.

[4] The term *thealisch* was first used by me in my thesis *Das Gewissen* (Cohen, Bonn, 1925).

[5] *Divine worship* (religion in narrower sense) is not culture; cultural activities are directed horizontally. *Religion* (service of God in wider sense) sets culture in vertical relation: man serves God too by formation of culture. In a certain aspect, the formation of culture could be described as an indirect service of God, and divine worship (religion in narrower sense) as a direct service of God, in which man, for example by prayer, turns himself directly towards God.

[6] Cf. My article in *Koers* (XXIV, 1) : *Moet ons die sedelike tot 'n funksie be perk*? (potchefstroornse Universiteit vir Chistelike Hoër Onderwys) ─4.2.41─.

[7] Calvin uses different names for them, as e.g., powers, functions, capacities, acts, parts, and members of the soul. He suggests also other subdivisions of the faculties of the soul, but abandons them as being too confusing.

[8] Dr. J. Severijn *(Geschiedenis der Ethiek,* Kok, Kampen, 1940, pp. 107-8) holds rightly that the lack of a proper distinction between general and special ethics of Calvin, has led to much confusion in the history of Christian ethics, as well as in connection with the question of the relation between church and state.

[9] By the law of God Calvin understands not only the Ten Commandments, but also the form of divine worship which was revealed to Moses. Cf. J. Severijn, *loc. cit.* p. 130.

[10] Amongst others that of eschatology, the prayer life, and the resurrection.

[11] Cf. H. Bavinck: *Gereformeerde Dogmatiek3,* (Kok: Kampen, 1918), IV, p. 261.

[12] In the history of Calvinist Ethics, we may regard, amongst others, Kuyper, Bavinck, Hepp and Geesinck as transition figures towards contemporary thought. Amongst contemporary Calvinist Ethics I have in mind contributions, amongst others, of G. C. Berkouwer. H. Dooyeweerd, K. J. Popma, K. Schilder, R. Schippers, J. Severijn, A. Troost, D. H. Th. Vollenhoven, G. Brillenbrug Wurth, and S. U. Zuidema. Unfortunately I was unable to obtain Calvinist ethical literature from the U.S.A. in time.

[12a] Even theology and philosophy have to verify their respective suppositions, findings and theories or doctrines.

[13] It goes without saying that I do not hereby support a 'natural theology' in Roman Catholic, rationalistic or irrationalistic sense.

[14] Cf. my publications in *Koers in die Krisis,* II, Pro Ecclesia, (Stellenbosch, 1940) ─3.7─; *Wefenschappelijk Bijdragen ter ere van Vollenhoven,* (Wever: Franeker, 1951) ─3.13─#223, and *Koers* (Potchefstroom University for Christian Higher Education), VII, 6 ─4.2.16─; VIII, 3 ─4.2.17─.

[15] Cf. the present study, B. 2., conclusion.

[15a] G. Brillenburg Wurth.

[16] H. Dooyeweerd: *A New Critique of Theoretical Thought,* (Paris, Amsterdam, 1955), n, pp. 147, 152.

[17] D. H. Th. Vollenhoven.

[18] Cf. note 6; and my *Die Grond van die Sedelike,* Pro Ecclesia, Stellenbosch, 1941─1.8─; and my article in *Wetenschappelijke Bijdragen,* loc. cit.─3.13─

[19] Cf. A. Troost: *Casuistiek en Situatie-Ethiek,* (Drukkery Libertas: Utrecht, 1958).

* This essay is a lecture given to the Philosophical Society of the University of the Witwatersrand (Johannesburg}, under the chairmanship of Dr. R. F. A. Hoemle in August 1931. I have not given all the necessary references alluding to the works of the authors mentioned. Such references would have occupied too much space of this periodical. The readers who may be interested in the references I should like to refer to my work: *Das Gewissen; Erscheinungsformen und Theorien,* Friedrich Cohen, Bonn, 1925, where all the necessary references may be found.

Hierdie lesing is gepubliseer in *The Evangelical Quarterly,* January, 15th, 1932 en July 15th 1932; gepubliseer deur James Clarke & Co., London en W. F. Henderson, Edinburgh. Dit word hier met dank aan die redaksie herdruk.

1) . Cardinal Newman, *Grammer of Assent,* Ch. V, 1.

2) Joseph Butler, *Sermons, etc.* Sermon 11, 8.

3) . It is worth-while to consider in this connection Calvin's description of conscience: "It is a feeling (an emotion) of the judgment of God, a feeling which as a testimony does not allow our sins to be concealed, but places us before our Holy Judge. It is a feeling (emotion) which places man before God's judgment, and which forces him to be conscious of his secret sins. Pure knowledge (as such) lacks this power" -Calvin: *Institution* 3, 18, 15, and 4, 10, 3, 4. (I have used the translation of J. H. Landwehr.)

4) Dit is van belang om die aandag daarop te vestig dat van die drie probleme wat inleidend genoem is, slegs die eerste in hierdie lesing behandel is. Hiervan mag nie die onfeilbaarheid van die gewetensuitsprake afgelei word nie. Dit word met die derde probleem gestel. Sien my proefskrif *Das Gewissen,* t.a.p. Met betrekking tot die eerste probleem mag twee opmerkings van belang wees. Ondanks besware van mede-Calviniste teen die fenomenologiese metode, aanvaar ek nog die gebruiksreg van hierdie metode, mits met die gebruik daarvan van die juiste veronderstellings uitgegaan word. Sien in hierdie verband my uiteensetting van hierdie metode - wat ek nou die diafanerotiese metode noem - in par. 4 van Studie 10 in hierdie band oor 'n *Wysgerige Benadering van die Sedelike* ─#237 e.v.─. Ook aanvaar ek nog dat die gewete 'n persoonlike belewe is met betrekking tot 'n werklike, moontlike en afwesige skuld. Maar ek sien nou in dat die gewete nie net met 'n sedelike skuldbelewing in verband staan nie en dat, volgens my latere insigte in die mens, sy roeping en sy vryheid, 'n breër en indringender analise van die gewete vereis word. Vergelyk oor *gewete 'n* opmerking in B.2(d) tot Studie 7 in hierdie band oor *Die Verantwoordelike Vryheid van die Mens* ─#157 e.v.─.

* Met dank aan die redaksie oorgedruk uit *Koers,* P.U. in C.H.O., Potchefstroom - *Jan van Riebeeck-Feesnommer;* XIX, 4; Febr. - Apr. 1952 ─4.2.34─.

1) Prof. dr. *I.* D. Kestell in *Koers in die Krisis I* (Uitgawe van die Federasie van Calvinistiese Studenteverenigings), Pro Ecclesia, Stellenbosch, 1935.

2) Kursivering deur ons.

3) Dr. H. Colijn destydse Eerste Minister in Nederland, in *Koers in die Krisis I* t.a.p.

4) Prof. dr. J. D. du Toit in *Koers in die Krisis I;* t.a.p.

5) By soveel ander volke het die Calvinisme eers bygekom toe hulle reeds eeue bestaan het.

6) Prof. dr. G. Besselaar in *Koers in die Krisis I;* t.a.p.

7) Sien voetnoot 4.

8) Byvoeging: Nou, veertien jaar later, herdenk ons feesvierend die vyfjarige bestaan van ons R.S.A.! Ook is daar tekens dat die Calvinisme van ons volk aan invloed wen.

9) Byvoeging: Hierdie uitgawe van *Koers* wil juis sy besondere deel bydra tot herdenking van ons volksplanting in 1652.

* Hierdie artikel is 'n geleentheidsgeskrif geskryf vir die 50-jarige Jubileum van die studentekorps *Veritas Vincet* (P.U. vir C.H.O.) in 1944. Dit het dus betrekking op die jeug van vóór 1944. Die meer radikale kenmerke van die naoorlogse jeug en sy huidige wêreldwye jeugprobleme was destyds nie bekend nie. Maar wat hier gebied word, is vandag net so waar , aktueel en toepaslik as destyds. Hierdie artikel is oorgeneem uit *Op die Voorpunt van die rye,* Jubileum-uitgawe van die Studentekorps *Veritas Vincet* (P.U. vir C.H.O.); F.C.S.V.-uitgawe; Pro Ecclesia, Stellenbosch, 1945 ─3.9─.

1) Ook die moeilike, die sogenaamde probleemkind het 'n innerlike behoefte aan hierdie vereenselwiging, wat in sy geval deur stremmende faktore, veral ook aan die kant van sy opvoeders, bemoeilik word.

2) Waar uit die hart die uitgange van die lewe is, daar is hartevorming die mees fundamentele taak van die opvoeder .

3) Hierdie erns is nie noodwendig somber en bedruk nie - inteendeel, dit kan ook van harte-vrolikheid en lewensvreugde getuig.

4) Opsetlik stel ek dit alles eensydig en negatief. Die positiewe is dat die grootmens in en deur al hierdie bindinge bepaalde, nodige sorge deegliker kan behartig as daarsonder.

5) Vir hierdie analise is o.a. gebruik gemaak van die betrokke werke van H. Bavinck, E. Stern, A. Messer en die betrokke artikels in die Christelijke Encyclopedie. In sover my analise die jeug enigsins idealiseer, mag dit juis daardeur die jeug inspireer. Die gebruik van die manlike voornaamwoord, *hy,* vir die jeug sluit die *vroulike* jeug in.

5a) *Latere byskrif:* Dit spreek vanself dat die jeugdige radikalisme (positief sowel as negatief) nie los van die opvoeding tuis en op skool en van ander ervarings van die kind verstaan mag word nie. Die besondere tipe intensiewe radikalisme van die na-oorlogse (veral Westerse) jeug en sy bewegings hou dan ook (positief en negatief) verband met die ontwrigting en ontworteling van die grootmens (op alle lewensterreine) na (maar nie net weens) die twee wêreldoorloë.

6) As twee botsende jeugdige groepe met hul jeugdige verantwoordelike idealisme en radikalisme mekaar in diskussie ontmoet, is dit kostelik om te aanskou met watter intense erns en besieling die een vir die ander geen duimbreed wyk nie - selfs ure na middernag nog nie.

7) In ons land is o.a. bekend die kerklike en kerklik georiënteerde jeugorganisasies of -bewegings, die F.C.S.V., die A.N.S., die A.N.J., die N.J.B., die A.N.H., die Voortrekkerbeweging en die Boerejeug. Vgl. die deeglike, geesdriftige en leidinggewende studie van J. H. Coetzee, bekende jeugleier, in sy werk, *Jong Suid-Afrika* (Die Ossewa-reeks, No.6, publikasie van die Federasie van Calvinistiese studenteverenigings, Pro Ecclesia, Stellenbosch.). (Bostaande betref die jaar 1944, toe hierdie stuk geskryf is - H.G.S.)

8) Toe bostaande geskryf is, was die huidige opkoms van ‚tienderjarige bewegings' nog onbekend. Dit vereis 'n intensiewere ondersoek weens sy nuutsoortige radikalisme in die veranderende huidige tydsgees. (Latere byskrif.)

[9] Dat hierdie toe-eieningsvreugde o.a. nie net betrekking het op sy liefdeslewe en sy liefde vir volk en vaderland, vir handvaardigheid, kennis en kuns, vir sy eventuele beroepslewe, vir sy godsdienstige en kerklike lewe nie, maar ook vir sy jeugdige ontspannings - en sportlewe, spreek vanself. Die waarde van ontspanning en sport as uitinge van verantwoordelike lewensvreugde, mag ons nie onderskat nie.

[10] Dit beteken nie dat die Heilige Skrif ’n wetenskaplike handboek is nie, maar dat dit leiding bied wat die mens oral - en ook in al die wetenskappe - moet gebruik.